

مکمل

شرح ابيات سندي

مع

مکمل عربي متن

تصنيف

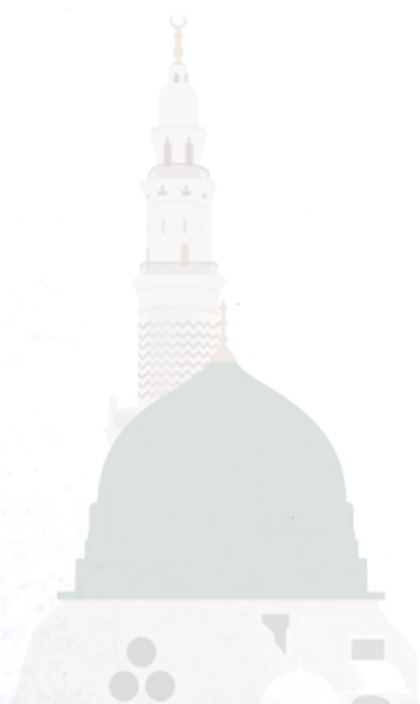
شيخ عبد الرحيم گرهوڑی

تحقيق، ترجمو، مقدمو ۽ تعليقات

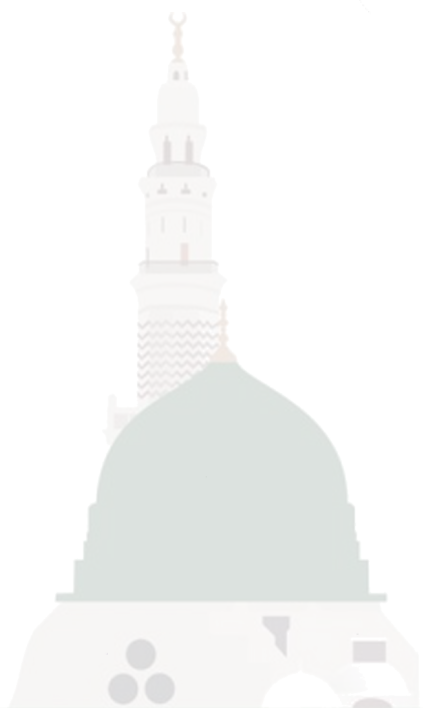
ڈاکٹر عبدالغفار سومرو



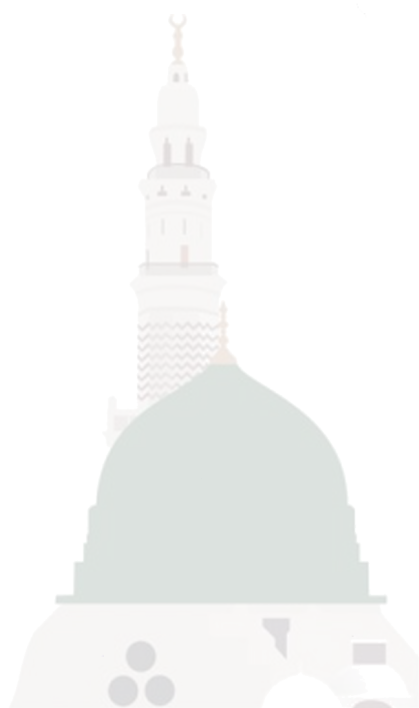
www.maktabah.org



www.maktabah.org



www.maktabah.org



www.maktabah.org

مڪمل

شرح ابيات سنڌي

يعني

خواجہ محمد زمان لواريءَ واري (1713-1774ع / 1125-1188ھ) جا بيت

مع

مڪمل عربي متن

تصنيف

شيخ عبدالرحيم گرهوڙي
(1740-1778ع / 1152-1192ھ)

تحقيق، ترجمو، مقدمو ۽ تعليقات

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو



انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي

سنڌ يونيورسٽي ڄامشورو

2008ع

www.maktabah.org

انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي جي اشاعتي سلسلي جو ڪتاب نمبر 196

پهريون ايڊيشن 2008ع

تعداد 500

شرح ابيات سنڌي

ڪاپي رائٽ © انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي 2008ع

سڀ حق ۽ واسطا محفوظ

سنڌ يونيورسٽي پريس، ايلسا قاضي ڪمپس، حيدرآباد ۾ ڇپيو

شوڪت حسين شورو، ڊائريڪٽر، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي،

يونيورسٽي آف سنڌ، ڄام شوري، سنڌ مان ڇپائي پڌرو ڪيو

ٽائيل ڪور ڊزائين: سعيد منگي

ملھ: = / 700 روپيا

ISBN No: 978-969-405-088-1

SHARAH ABYAT-E-SINDHI

(Khawaja Muhammad Zaman Lawari-a-ware Ja Bet)

by

Shaikh Abdul Rahim Girhori

Revised by: Doctor Abdul Ghafar Soomro

Published by

Shoukat Hussain Shoro

Director, Institute of Sindhology, University of Sindh, Jamshoro, Sindh, Pakistan.

Printed by

Sindh University Press,

University of Sindh

Elsa Kazi Campus, Hyderabad, Sindh.

First Edition 2008

Copies 500

www.maktabah.org

فهرست

ناشر طرفان

پيش لفظ

مهاڳ

مقدمو

XI-I

الف- ث

118-1

ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو

۱- تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو

(الف) پهرين کان چوٿين صدي (1-10) پنجين ۽ ڇهين صدي (11-17) ستين صدي

(17-23)، اٺين ۽ نائين صدي (23-28)

(29-56)

(ب) سنڌ ۽ هند ۾ تصوف

(37-54)

پهرين کان اٺين صدي (29-37)، نائين کان ٻارهين صدي

(ج) سوانح حيات سلطان الاوليا خواجه محمد زمان لاريءَ وارو- (55-63)

(64-75)

(د) خواجه محمد زمان جو فڪر ۽ عرفان

(76-79)

(هه) شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي سوانح

(80-84)

(و) گرهوڙيءَ جو دور ۽ سندس فڪر

(85-104)

(ز) وحدت الوجود ۽ شيخ اڪبر ابن عربي جو نظريو

(105-118)

(ح) وحدت الشهود يا مجدد الف ثانيءَ جو نقطہ نظر

(119-122)

۲- كشف سنڌي

(۱-۱۵۳)

۳- سنڌي، ترجمو شرح ابیات سنڌي

(۱۵۵-۲۵۰)

۴- تعليقات

(۲۵۱-۲۵۲)

۵- متن ۾ آيل ڪتابن جا نالا

(۲۵۳-۲۵۵)

۶- متن ۾ آيل قرآن شريف جون آيتون

(۲۵۶-۲۵۷)

۷- متن ۾ آيل حديثون ۽ ٻيون عبارتون

۸- متن ۾ آيل ڪي خاص علمي ۽ صوفيانہ

(۲۵۸-۲۶۰)

اصطلاح

(۲۶۱-۲۶۲)

۹- نالن جي ڏسڻي

۱۰- ڪتابيات: انگريزي، عربي، فارسي،

(۲۶۳-۲۷۸)

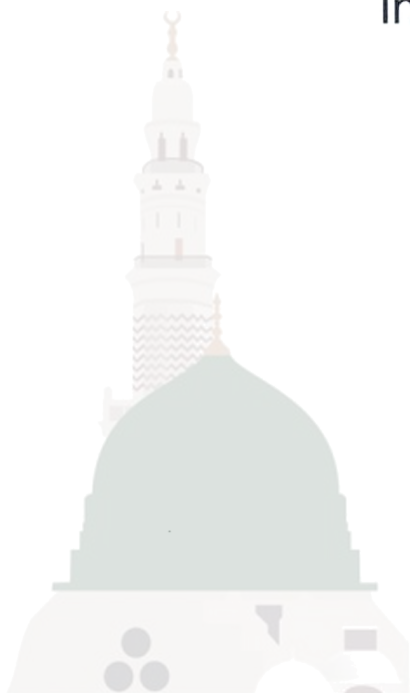
اردو ۽ سنڌي

(۲۷۹-۳۵۱)

۱۱- عربي متن جو عڪس

(1 - 4)

۱۲- Introduction



ناشر طرفان

مڪمل شرح ابیات سنڌي يعني سلطان الاولياءَ خواجه محمد زمان لواري واري جا بيت مڪمل عربي متن سان جيڪو شيخ عبدالرحيم گرهوڙي جو تصنيف ڪيل آهي. ان تي فاضل محقق ڊاڪٽر عبدالغفار سومري وڏي محنت ۽ جاکوڙ سان تحقيق، ترجمي، مقدمي ۽ تعليقات لکڻ جو ڪم آهي.

خواجه محمد زمان لواريءَ وارو جيڪو سنڌيءَ جي بيمثال شاعر شاه عبداللطيف ڀٽائي جو همصر هو، پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هو. ان ڳالهه جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس چوراسي بيت آهن، جن جي شرح عبدالرحيم گرهوڙي ڪئي آهي.

سنڌ جي قابل احترام عالم ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ جي لفظن ۾ هي ڪتاب خاص طور سنڌ ۾ تصوف ۽ طريقت جي صوفيانه فڪر ۽ فلسفي جي وضاحت بابت هڪ مثالي ۽ معياري تحقيق آهي.

ڊاڪٽر عبدالغفار سومري جي لکيل طويل مقدمي ۾ تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو پيش ڪيو ويو آهي. اهو پنهنجي جاءِ تي سنڌي زبان ۾ هڪ اعليٰ قسم جو عالمانه ۽ محققانه انداز ۾ هڪ لکيل شاندار مقالو آهي.

سلطان الاولياءَ خواجه محمد زمان لواريءَ جا چوراسي بيت ”ابیات سنڌي“ جي نالي سان پهريون ڀيرو ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽي جي تحقيق جي نتيجي ۾ سال 1939ع ۾ شايع ٿيا. 1956ع ۾ ”ابیات سنڌي“ جو ٻيو ڇاپو منظر عام تي آيو. عبدالغفار سومري ان مختصر ڪم کي نهايت تفصيل سان سمجهايو آهي. نتيجي ۾ انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي طرفان شايع ڪيل 395 صفحن تي مشتمل هي ضخيم ڪتاب اوهان جي هٿن ۾ آهي.

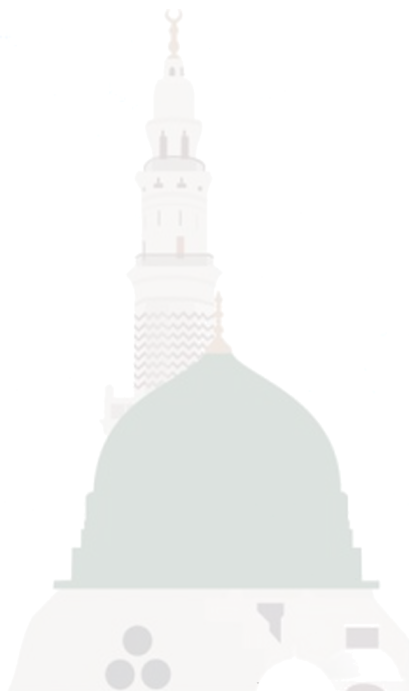
شوڪت حسين شورو

ڊائڪريٽر،

ڄامشورو

8 آڪٽوبر 2008ع

انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي.



پيش لفظ

سنڌ ۾ علم ادب جي تاريخ جي روشن باب سان گڏ، هي ڪتاب خاص طرح سنڌ ۾ تصوف ۽ طريقت جي صوفيانه فڪر ۽ فلسفي جي وضاحت بابت هڪ مثالي ۽ معياري تحقيق آهي.

ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو (محقق) آهي جنهن اصل (مصنف) عبدالرحيم گرهوڙي صاحب جي ’شرح ابيات سنڌي (عربي)‘ کي موجوده دور جي تحقيقي ۽ تنقيدي تقاضائن مطابق، سنڌي ترجمي ۽ توضيح جي صورت ۾ سينگاريو آهي. سندس پنهنجي نظر ۾، ”سنڌي تصوف جي تاريخ ۾ هن ڪتاب جي غير معمولي اهميت آهي.“ ۽ وڌيڪ ته ”سنڌ جي تصوف جو اهو هڪ اهڙو روشن باب آهي جنهن ذريعي تصوف جي ڳوڙهي فڪر جي استفادي ڪرڻ جو موقعو ملي ٿو.“ گرهوڙي صاحب جي فڪري عظمت بابت اها راءِ سندس تفصيلي مطالعي جو نتيجو آهي، پر هن صاحب اڃان به اڳتي وڌائي آهي ۽ گرهوڙي صاحب جي صوفيانه فڪر ۽ فلسفي جي تجزيي ۽ تطبيق جو پورو پورو حق ادا ڪيو آهي.

گرهوڙي صاحب جي سوانح، سندس فڪر ۽ فلسفي تي مزيد تحقيق جي ضرورت آهي. مون اڳاٽو ڪنهن قلمي عبارت ۾ هن ڪتاب جو نالو ”نڪات صوفياءَ“ لکيل ڏٺو. ڪنهن حد تائين ان جي تصديق گرهوڙي صاحب جي پنهنجن منيد وارن لفظن مان ٿئي ٿي ته ”هي ڪجهه بيت سنڌي زبان ۾ آهن، جن ۾ آيل صوفيانه نڪتا نروار ڪيا ويا آهن.“ ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽو مرحوم پهريون عالم ۽ اديب هو جنهن هن سنگلاخ ميدان ۾ قدم رکيو ۽ جيڪو به ڪيائين يا جيترو به ڪيائين سو ڪاميابيءَ سان ڪيائين گرهوڙي صاحب جي ”سنڌي“ کي تحقيق سان شايع ڪيائين، ۽ پڻ خواجه محمد زمان رح جي چوراسي سنڌي بيتن کي صحيح طور تي مرتب ڪيائين ۽ انهن کي گرهوڙي صاحب جي ڪيل تشريح جي مختصر وضاحتن سان شايع ڪيائين.

ان کان پوءِ هن ڏکي ميدان ۾ ڪنهن به وڪ نه وڌائي آهي، تان جو ورهين جي وڻي بعد هاڻي ڊاڪٽر سومري ڪتاب جي هن ايڊيشن ۾ هن مشڪل مسئلي کي گهڻي حد تائين

هميشه لاءِ حل ڪري ڇڏيو آهي. انهيءَ ڪري ئي گرهوڙي جي سوانح کي اختصار سان بيان ڪيائين ۽ پنهنجي تحقيق جو رخ گرهوڙي صاحب جي صوفيانه فڪر ۽ فلسفي ڏانهن ڪيائين. هن صاحب صحيح اندازو لڳايو آهي ته گرهوڙي صاحب جي اعليٰ فهم جو ”اصل ميدان سندس فڪري پهلو آهي.“ چئي سگهجي ٿو ته گرهوڙي صاحب جي فڪر جي پلٽ سندس زبان تي پئي آهي ايتري قدر جو سندس نظم خواه نثر سندس فڪر جو پابند آهي. گرهوڙي صاحب جا الفاظ ۽ اصطلاح سمجهڻ ۾ سولا ناهن. سومري صاحب جي چوڻ موجب ”شرح ابیات (سنڌي) ان ڪري دقيق ۽ ڏکيو ڪتاب آهي ڇاڪاڻ ته ان ۾ جيڪو بحث ٿيل آهي اهو نهايت اعليٰ سطح جي علمي انداز ۾ ٿيل آهي. ان کان سواءِ اهو منطق، ڪلام ۽ الاهيات جي ابتدائي ڄاڻ کانسواءِ سمجهڻ ان ڪري به مشڪل آهي جو ان ۾ اهي مخصوص اصطلاح استعمال ڪيا ويا آهن.“ بهرحال ڊاڪٽر سومري پنهنجي وسيع مطالعي ۽ گهري سوچ ويچار سان ”شرح ابیات سنڌي“ کي ايتري قدر ته تفصيل سان سمجهيو ۽ سمجهايو آهي جو شايد ئي مستقبل ۾ ان تي ڪو اضافو ڪري سگهي.

گرهوڙي صاحب هي شرح پنهنجي پوري علمي ۽ فڪري خود اعتمادي سان لکي آهي ۽ هر مرحلي تي استاد ٿي سمجهائي ٿو ته ’اصل حقيقت هي آهي ۽ تون ان کي سمجهه‘ مثلاً روميءَ جو بيت آهي ته:

چون به بيرنگي رسي که آن داشتی
موسی و فرعون اندر آشتی

(يعني جڏهن تون پنهنجي ان بيرنگي کي پهچندين ته موسيٰ ۽ فرعون کي ٺهيل ڏسندين).

گرهوڙي صاحب پڙهندڙ کي مخاطب ٿي چوي ٿو ته ”ان مان توکي خبر پئجي وئي ته هر سالڪ جو سير فقط سندس ننڍڙي عالم ۾ آهي ۽ هو جيڪي خارجي عالم ۾ پسي ٿو اها فقط ساڻس لاڳاپيل حقيقت آهي.“

ڊاڪٽر سومري جي تجزيي موجب، ’شرح ابیات سنڌي‘ جي مطالعي مان گرهوڙي صاحب جي فڪر جا هيٺيان ست خاص پهلو روشن ٿين ٿا. (۱) هم اوست نظريي جي قابل

قبول تشریح (۲) امام رباني جي هم ازوست نظريي جي توضيح (۳) مٿين پنهنجي نظرين جي ممڪن حد تائين تطبيق (۴) ابن عربي جي فڪر جو مختصر مگر جامع جائزو (۵) امام رباني جي ابن عربيءَ تي ڪيل تنقيد جو تجزيو (۶) تصوف جي بنيادي مقامات ۽ حال جي سمجهاڻي ۽ (۷) ڪن قرآني آيات جو تاويلاتي مفهوم ڪنهن حد تائين ائين چوڻ صحيح ٿيندو ته تصوف ۽ طريقت جي فڪر ۾ گرهوڙي صاحب پنهنجي مرشد سلطان الاولياءَ سان هم رکاب آهي.

خواجہ محمد زمان جي عظمت بابت فاضل محقق پنهنجي عالمانہ راءِ ڏني آهي ته: ”سلطان الاولياءَ پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هيو، جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس هي چوراسي بيت آهن.“ جن جي گرهوڙي صاحب شرح ڪئي آهي. انهن مان ظاهر آهي ته ”هو اسلامي تصوف جي اعليٰ روايت ۽ فارسي زبان ۾ تصوف جي شاعرانه روايت کان چڱي ريت باخبر هو، هو مکتوبات امام رباني مان به گهڻو مستفيض ڏسجي ٿو ته مثنوي روميءَ جو به دلدادہ آهي (۷۲) جو مثنوي جي خاص موضوعن جو پڙاڏو سندس بيتن ۾ ملي ٿو (۷۴) هو محمود شبستري جي ’گلشن راز‘ کان پڻ باخبر آهي (۷۹) مطلب ته سلطان الاولياءَ فارسي شاعريءَ جي حوالي سان تصوف جي اعليٰ فڪري روايت کي پنهنجي سيني ۾ سموهيو آهي. (۸۲) محقق وڏي محنت سان سلطان الاولياءَ جي معنوي بيتن کي فارسي شاعري جي مصادر سان ڀيٽي اها تصديق ڪئي آهي ته ”ابيات سنڌي خالص علمي ۽ معرفت جي انداز واري شاعري آهي ۽ اها عوام جي سمجھ کان مٿي چٽڪ خواص لاءِ آهي.“

’فارسي شاعري‘ جي حوالن سان البت حد بندي جو گمان ٿئي ٿو. مٿين تجزيي ۾ فارسي شاعري ڏانهن حوالا آهن، پر ان جو مقصد صرف شاعري ڪانهي پر ان شاعريءَ ۾ سمائل ’فڪر‘ آهي. محقق ان جي صراحت به ڪئي آهي. ايران، خراسان ۽ ماوراءِ النهر جي صوفين نثر بدران فارسي نظم کي صوفيانہ فڪر جي اظهار جو ذريعو بنايو ۽ اها ”تصوف جي شاعري“ ٿي وئي. جيئن ته سڀني ساڳي درياءَ ۾ ٽپيون هنيون ته ساڳيا موتي ماڻڪ ميڙيائون. ان وقت، ارادي طور، ڪنهن به ٻئي بزرگ جي صوفيانہ فڪر کي پنهنجي ڪرڻ جو رواج ڪونه هو. خواجہ محمد زمان جي بيتن ۾ به باوجود اڳين بزرگن سان فڪر جي هڪ

جهڙائي جي، يا اڳين جي تصديق جي، سندس ذاتي فڪر جو شعلو به ڇمڪي ٿو. مثلاً هيٺيون بيت انسان کي اعليٰ ارتقائي منزل ڏانهن قدم وڌائڻ بابت بي مثال آهي ۽ ان ۾ هر سالڪ کي پنهنجو پاڻ کي عرش تائين اڏامڻ جي ترغيب ڏنل آهي.

اسر اين ڏانه، متان ويهين وچ تي

جُزي جائز ناھ، ڪُل ري ڪٽڻ ڏينھڙا

هي بيت سنڌ ۾ تصوف جي ’جُز‘ ۽ ’ڪُل‘ واري فلسفي جو پڻ بنياد آهي، جنهن کي گرهوڙي صاحب پنهنجي رسالي ’ڪُل نما‘ ۾ ساراهيو ۽ وڌايو آهي.

باوجود ان جي، جيڪڏهن اڳين صوفين جي فارسي ڪلام ۾ تلاش ڪجي ته ان معنيٰ ۽ مقصد وارا موتي ماڻڪ به ملي ويندا مثلاً، نظامي گنجوي جو سالڪ کي اعليٰ مقصد ۽ منزل ڏانهن وڌڻ وارو سبق ته:

چون مستِ خلوتش گردي، فلڪ را خيم برهم زن

ستونِ ارض را جنبان، طنابِ آسمان برکش

اهڙو مثال خود گرهوڙي صاحب جي هن بيت مان ڏيئي سگهجي ٿو، جو چيائين ته:

گُڙ نه سڃاڻي ڳالهيڻ، جان جان گُڙ نه ڪا

ساڳي معنيٰ ۾ شيڪسپيئر چيو هو ته:

”پروف آف دي پڊنگ لائيز ان ايتنگ“ (۱)

فڪري تخليق جي دنيا ۾ هن قسم جا اظهار ’توافق‘ جي دائري ۾ اچن ٿا. بهرحال، گرهوڙي صاحب، سلطان الاولياءَ کي عارف ٿو چوي ۽ کيس عارف جي درجي تي ڏسي ٿو. خواجہ محمد زمان ۽ گرهوڙي صاحب جي فڪر تي خاطر خواه روشني وجهڻ بعد، ڊاڪٽر سومري تصوف جي ٻن مشهور معروف نظرين بابت ٻن خاص عنوانن، يعني ”وحدت الوجود ۽ شيخ اڪبر ابن عربي“ ۽ ”وحدت الشهود يا مجدد الف ثاني جو نقط نظر“ هيٺ، توڙي مهاڳ ۽ تعليقات ۾ آيل ڪن وضاحتن ۾، انهن نظريي تي جيڪو بحث ڪيو آهي سو محض رسمي تعارف بدران تنقيد ۽ تحسين جو متوازن مثال آهي، هن پنهنجي وسيع مطالعي جي نتيجي طور، انهن نظرين جي معنيٰ ۽ ماهيت کولي سمجھائي آهي پهريون ته

اهو معلوم ٿيو ته ابن عربي پاڻ ’وحدت الوجود‘ جو اصطلاح استعمال ڪونه ڪيو ۽ نه وري هو هن فڪر جو موجد هو. ’وحدت الوجود‘ وارو فڪر ابن عربيءَ کان اڳ عرب ۽ عجم جي صوفياءَ ڪرام وٽ معروف هو. ابن عربي اندلس (اسپين) جي شهر مرسيا ۾ ڄائو ۽ پڙهيو، ۽ پوءِ پنهنجي علم ۽ عرفان جي روشنيءَ ۾ هن وحدت الوجود واري فڪر جي اهڙي ته موثر نموني ۾ تعريف، تعبير، توسيع ۽ تڪميل ڪئي جو ان جي مقناطيسي مقبوليت سندس وفات (۶۳۸ هـ / ۱۲۴۰ ع) کان چار صديون کن پوءِ تائين تصوف جي فڪر تي حاوي رهي. وڏا عالم ۽ عارف ويندي مولانا رومي تائين، ۽ سنڌ ۾ شاھ لطف الله قادري، شاھ عبداللطيف ۽ خواجہ محمد زمان تائين، ’وحدت الوجود‘ جا قائل رهيا.

ڊاڪٽر سومري وحدت الوجود جي نظريي کي سولو ڪري سمجهايو آهي، يعني ته: ”صوفين ان جي معنيٰ وجود جي هيڪڙائي يا هڪڙي وجود کي مڃڻ ٻڌائي آهي، جنهن کي عام اصطلاح ۾ ’همه اوست‘ چئجي ٿو.“ (۹۳) معنيٰ ته ’وجود‘ فقط هڪ الله جي ذات آهي، باقي ٻي جيڪا ڪائنات، موجودات ۽ مخلوقات آهي سا الله جي ذات جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي آهي. ڪائنات جي موجودگيءَ بابت ابن عربيءَ جي انهي تشریح ۽ تعبير مان هن فڪر جو پيو رخ پيدا ٿيو. ابن عربيءَ چيو ته: ”حق تعاليٰ ئي موجودات جو ’عين‘ آهي، پر وقت گذرڻ سان، ڪن وڏن صوفين ابن عربي جي هن عينيت واري فڪر سان اختلاف ڪيو. چيائون ته ابن عربي جي عينيت خدا کي ڪائنات جي برابر بيهاري ٿي.

ابن عربي سان اختلاف پهريائين ابن تيميه (وفات ۷۲۸ هـ)، علاوه الدوله سمناني (وفات ۷۳۶) ۽ محدث ذهبي (وفات ۷۴۸ هـ) ڪيو. هندوستان ۾ ابن عربيءَ تي تنقيد پهريائين چشتي طريقي جي عارف سيد محمد حسيني گيسو دراز (وفات ۸۲۶ / ۱۴۲۲ ع) ڪئي. سيد گيسو دراز (پنهنجي ’رساله‘ ۾ جيڪو هن دهلي کان گلبرگ ويندي سنه ۱۳۹۹ / ۸۰۲ هـ ۾ لکيو) مولانا روميءَ تي به، غالبا وحدت الوجود واري فڪر جي حوالي سان، تنقيد ڪئي ۽ رومي بابت چيائين ته هو عاشق ديوانو آهي يا بي خبر آهي. مگر سڀ کان وڌيڪ اهميت شيخ احمد سرهندي مجدد الف ثاني (وفات ۱۰۳۴ / ۱۶۲۴ ع) جي ’وحدت الشهود‘ واري نظريي کي ملي جيڪو هن ابن عربيءَ جي ’وحدت الوجود‘ واري نظريي تي تنقيد طور پيش ڪيو. ابن عربي ۽ ساڻس متفقن مطابق، ’وجود‘ حقيقي صرف الله جي ذات جو آهي ۽ باقي ٻي ممڪنات جو ڪونهي. اها ذات حق جي ’عينيت‘ جو مظهر آهي، پر

‘وجود’ جي لحاظ سان موهوم ۽ معدوم آهي. مجدد الف ثاني سمجهايو ته بيشڪ وجود حقيقي صرف الله جو ئي آهي، پر ممڪنات جو وجود ‘ظلي’ آهي، يعني ته اهو حق تعاليٰ جي تجلّي جو پاڇو يا پرتو آهي.

ڊاڪٽر سومري وجودي فلسفي جون مٿيون فڪري نزاکتون کولي سمجهايون آهن، ۽ پڻ واضح ڪيو آهي ته باوجود اختلافي دليلن ۽ مثالن جي، ڪن وڏي بصيرت وارن صوفين ‘وحدت الوجود’ ۽ ‘وحدت الشهود’ کي ساڳئي توحيدِي فڪر جا ٻه رخ طور تسليم ڪيو آهي. ان سلسلي ۾ مجدد الف ثاني جي مڪتوب (۹۳) جو حوالو ڏنو ويو آهي جنهن ۾ هن پاڻ چيو آهي ته ”توحيد وجودي جڻ ته علم اليقين جو قسم آهي ۽ توحيد شهودي عين اليقين آهي.“ پڻ مڪتوب (۲۶۶) ۾ چوي ٿو ته محي الدين ابن عربي ”خدا جي درگاه ۾ مقبولين منجهان آهي.“

تاريخي اعتبار سان، مجدد الف ثاني (وفات ۱۰۳۴ / ۱۶۲۴ع)، ابن عربي (وفات ۶۳۸ / ۱۲۴۰ع) جي دور کان چار سئو سال کن پوءِ ٿيو. ايڏي وڏي عرصي ۾ ابن عربيءَ سان جن عارفن اختلاف ڪيو ان تي مڪمل تحقيق نه ٿي آهي. چشتي اڳواڻ سيد گيسو دراز (وفات ۱۸۴۶ / ۱۴۸۲ع)، مجدد الف ثاني کان تقريباً ٻه سئو سال اڳ ابن عربيءَ جي فڪر سان اختلاف ڪيو ۽ پنهنجن مريدن کي ابن عربي جي ڪتاب ’فصوص الحڪم‘ جي پڙهڻ کان پرهيز ڪرڻ جي هدايت ڪيائين. هندوستان ۾ اڳ ۾ ئي ٻين مذهبن جي عقيدن جا ماڻ ۽ معيار موجود هئا. پرهمڻي مذهب ۾ ’هر بت خدا آهي‘ وارو عقيدو موجود هو، يعني ته هر شيءِ خدا آهي، خدا سڀڪجهه آهي ۽ سڀ ڪجهه خدا آهي.

ابن عربيءَ کان اڳ ڇهين صدي هجري ۾، هندوستان جي اڳين گادي جي شهر غزني جي وڏي صوفي مجد الدين سنائي (وفات ۵۲۵/۱۱۳۱) وحدت الوجود جي فڪر جي انتها بابت نازڪ انداز ۾ سجاڳ ڪيو: بقول محقق، ”نهايت محتاط ۽ سنجيده انداز ۾ وحدت الوجود جي باري ۾“ هن چيو ته: ”ڪفر ۽ دين ٻئي هن راهه جا پانديٽڙا آهن.“

ڪفر ودين در رھت پويان

وحده لا شريك له گويان.

مجدد الف ثاني هندوستان ۾ ڄائو نپنو ۽ (چئي سگهجي ٿو ته) کيس محسوس ٿيو هوندو ته 'وحدت الوجود' جو هڪ رخ 'گهڻ خدائي' واري وهم ڏانهن وڌي سگهي ٿو. هيٺين گروه جي صوفين جي وجودي فڪر ۾ به شايد کيس ويدانت وارو رنگ نظريو آيو هجي. اهو ثابت ٿيل آهي ته "اڪبر جي ڏينهن ۾ وحدت الوجود جو مطلب لادينيت ۽ مذهبي هڪ جهڙائي ورتو ويو" (ص ۴۷) بعد ۾، صوفي دار اشڪوه (وفات ۱۰۶۹ / ۱۶۶۹ع) "مجمع البحرين" ۾ ويدانت ۽ وحدت الوجود کي هڪ ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. (ص ۵۱)

مجدد الف ثاني کان اڳ ئي وحدت الوجود جو نظريو هندوستان کان گهڻو اڳتي سوماطرا "جاوا تائين پکڙجي چڪو هو، جنهن جو مڪمل تحريري ثبوت، سوماطرا جي وڏي شاعر حمزي فنصوري (۱) جي فڪر ۾ ملي ٿو. هو مجدد الف ثاني کان وڏو هو ۽ سنه ۱۶۰۴ع ڌاري وفات ڪيائين. حمزو، قادري طريقي جو عالم عارف شاعر هو ۽ ابن عربي جي وحدت الوجود واري نظريي کان بيحد متاثر هو، جنهن جي تشريح پنهنجي ڪتاب "منتهي" ۾ ڪيائين. ابن عربي جي وحدت الوجود واري فڪر کي "من عرف نفسه فقد عرف ربه" جي حوالي سان ايترو وڌايائين جو 'سڀ خدا آهي ۽ سڀ ۾ خدا آهي' واري نظريي (Pantheism) جي پٺڀرائي ٿي. حمزي جي فڪر کي عالم عارف نور الدين رانديري (۲) رد ڪيو جيڪو مجدد الف ثاني جو ننڍو معاصر هو. هو رفاعي طريقي جو پوئلڳ ۽ مالي زبان جو به ڄاڻو هو. سنه ۱۶۳۷ع ۾، رانديري (گجرات) مان سوماطرا جي شهر آچيه ۾ پهتو ۽

(۱) حمزو، اتر سوماطر جي الهنديين پرڳڻي فنصور جي شهر بروس ۾ ڄائو. ۽ آچيه جي سلطان شاھ عالم (علاؤ الدين رعايت شاھ) جي حڪومت واري دور (۱۶۰۴ - ۱۵۸۸) ۾ ۽ ان کان اڳ هو قادري طريقي جو عالم عارف هو. تصوف ۾ سندس ٽي ڪتاب مشهور آهن: 'اسرار العارفين'، 'شراب العاشقين' ۽ (سندس شاعرانه اقتباسات تي شامل) 'منتهي' جنهن ۾ هن ابن عربي جي فڪر کي Pantheism واري رنگ ۾ چمڪايو.

(۲) نور الدين (بن علي بن حسن سجي بن محمد حامد) گجرات جي شهر رانديري جو عالم هو ۽ رانديري (يا رانبري ۽ رانيلي) جي نسبت سان مشهور ٿيو. دينداري، تعليم ۽ سامونڊي واپار ذريعي گجرات ۽ سوماطرا جاوا جي مسلمانن ۾ گهاٽو تعلق هو. شيخ نورالدين رفاعي طريقي جي صوفين مان هو مجدد الف ثاني جو ننڍو همعصر هو. مجدد جي وفات (۱۶۳۴ع) کان ٽي سال پوءِ هو هندوستان مان سوماطرا ويو انهيءَ لاءِ ته حمزه فنصوري جي وجودي نظريي بابت غلط مفهوم کي رد ڪري.

پنهجن ٻن تصنيفن بستان السلاطين (۱۶۳۸ع) ۽ صراط المستقيم (۱۶۴۴ع) ۾ حمزي فنصوري جي وجودي فڪر کي رد ڪيائين. حمزي فنصوري ۽ نور الدين رانديري تي 'وحدت الوجود' جي فڪر جي حوالي سان وڌيڪ تحقيق جي ضرورت آهي.

فاضل محقق جي معياري نڪات تي تبصرو ڪندي هي 'پيش لفظ' دستوري اختصار کان اڳتي وڌي ويو آهي. پر خاتمي کان اڳ، محقق طرفان ڪيل ٻن اهم اضافن ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ ضروري آهي. هڪ متن جي آخر ۾ تعليقات ۽ ٻيو مهاڳ ۾ تصوف جي تحريڪ جو تاريخي جائزو. 'تعلقات' ۾ سومري صاحب جي ڪيل تحقيق معياري آهي. ان مان هڪ طرف گرهوڙي صاحب جي وسيع ڄاڻ ۽ مختلف ماخذن تائين سندس پهچ جو پتو پوي ٿو ته ٻئي طرف خود محقق جي تحقيقاتي طريقي ۽ اصل ماخذن کي ڳولي هٿ ڪرڻ ۾ سندس صلاحيت جو اندازو ٿئي ٿو. ڪن شعرن ۽ عبارت جي اصل ماخذن جي پتي لڳائڻ ۾ ڊاڪٽر سومري جي ڪوشش ۽ ڪاوش تعريف ۽ تحسين جي لائق آهي.

سندس ٻي وڏي خدمت اها آهي جو مهاڳ ۾ اسلامي 'تصوف جو تعارف' ۽ تاريخي جائزو، محققانه انداز ۾ مهيا ڪيو اٿس. اهو انهيءَ لاءِ ته پڙهندڙ کي تصوف جي مسئلن کي سمجهڻ ۾ سولائي ٿئي. سندس هي اضافو 'لزوم ما لا يلزم' وارو آهي يعني ته جيڪو مٿس لازم نه هو سو پاڻ تي لازم ڪيائين. ۽ ان کي معياري نموني ۾ نباهيائين. هن صاحب واضح ڪيو آهي ته تصوف محض فڪري يا نظرياتي ناهي بلڪ عملي آهي. هن صاحب جامع لفظن ۾ تصوف جي تعريف هن طرح ڪئي آهي ته: "ڪائنات جي خالق ۽ مخلوق جي وچ ۾ جيڪا نسبت آهي. ان کي سڃاڻڻ ۽ سمجهڻ ۽ ان جي روشنيءَ ۾ زندگيءَ بابت خاص رويي کي اختيار ڪرڻ جو نالو تصوف آهي." وڌيڪ ته تصوف جي اعليٰ اصولن ۽ قدرن جي صحيح صورت رسول الله ﷺ جي زندگيءَ ۾ موجود آهي، جنهن مان رهبري ٿي ۽ پهرين صدي هجري کان تصوف جي فڪر جي ابتدا ٿي. فاضل محقق جي راءِ صحيح آهي ته ستين صدي هجري کي تصوف جي عروج جي صدي چئي سگهجي ٿو جو ان ۾ تصوف جا ٽي وڏا طريقا، يعني سهروردي، ڪبرائي ۽ شاذلي اڀريا عرب، ايران ۽ خراسان جي صوفين جي تاريخي جائزي کي سومري صاحب نائين صدي هجري ۽ مولانا جامي جي ذڪر تائين پهچايو آهي. ان بعد 'سند ۽ هند جي تصوف' جي تاريخ کي به پهرين صدي واري پس منظر

کان شروع ڪري ٻارهين صدي هجري (۱۸ عيسوي) ۾ خواجہ محمد زمان جي دور تائين
 آندو آهي، جنهن ۾ چشتي، سهروردي، قادري ۽ نقشبندي طريقن جي صوفين جو ذڪر شامل
 آهي. هن تجزيي ۾ سنڌ جي صوفياءَ ڪرام بابت پهريون ڀيرو سلسلي وار تفصيلي ذڪر آيو
 آهي، اها هڪ نڪ فال آهي. ۽ مونکي قوي اميد آهي ته ڊاڪٽر سومرو پنهنجي علمي
 وسعت، تحقيقاتي مهارت ۽ تنقيدي صلاحيت سان اڳتي هلي سنڌ ۾ اسلامي ”تصوف“ ۽
 فلسفي جي تاريخ کي وڌيڪ تفصيل سان لکي پورو ڪندو.

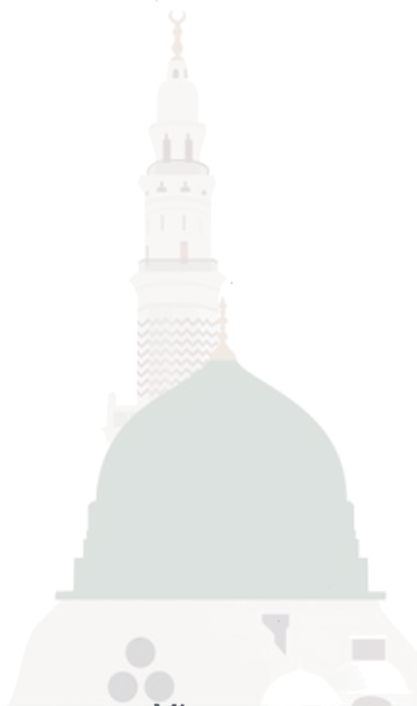
خادم العلم
 (ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ)

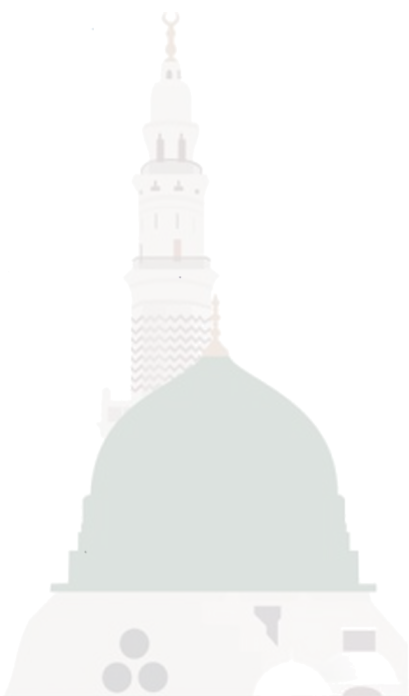
علامہ آءِ آءِ قاضي چيئر

سنڌ يونيورسٽي

حيدرآباد، سنڌ

۱۶ نومبر ۲۰۰۷ع





www.maktabah.org

مهاڳ

سنڌ جي ادبي تاريخ ۾ سلطان الاولياءَ خواجه محمد زمان لواريءَ واري جا چوراسي عارفانه بيت ۽ انهن تي عربيءَ ۾ شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جو لکيل شرح، سنڌ ۾ تصوف ۽ عرفان جي اهم ماخذ جي حيثيت رکن ٿا. سلطان الاولياءَ جا اهي امله ماڻڪ بيت ”ابيائ سنڌي“ جي نالي سان پهريون ڀيرو ڊاڪٽر دائود پوٽي جي تحقيق جي نتيجي ۾ سال ۱۹۳۹ع ۾ منظر عام تي آيا، جن سان عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي اصلي مڪمل شرح جي بجاءِ ان جو اختصار شامل ڪيو ويو. ائين ڪرڻ جو بظاهر اهو سبب نظر اچي ٿو ته ڊاڪٽر دائود پوٽي جو ڌيان شرح کان وڌيڪ سنڌي بيتن کي متعارف ڪرائڻ طرف هو، چوٽه پنهنجي جڳهه تي اهو هڪ ڪارنامو هو. انهيءَ ڳالهه جو احساس ڪيس به هو جنهن جو اظهار سال ۱۹۵۴ ۾ ڪلام گرهوڙي کي مرتب ڪندي هيئن ڪيو اٿس.

”شرح ابيات سنڌي (عربي) جنهن جو سنڌي ترجمو هن ضعين ۱۹۳۹ع ۾ شايع ڪيو ۽ اميد ته ٻيو سڌاريل ۽ وڌايل ڇاپو زود سنڌي ادبي سوسائٽي جي سهاري هيٺ ڇپايو ويندو. بزرگ جو هي شرح تصوف جي باريڪ نڪتن جو عجيب پندار آهي. ليڪن نڪي ان ۾ لفظي معنيٰ جو ڪو خيال ڪيو اٿس ۽ نڪي ٻين شارحن وانگر ويهي لغوي مشڪلاتون سمجهايون اٿس. تصوف جي بي پايان بحر ۾ ڪاهي پيو آهي ۽ پنهنجي مرضي موافق ان ۾ خوب ٽپيون هنيون اٿس. ڪٿي مختصر لفظن ۾ مطلب ڏنو اٿس ته ڪٿي وڃي تار ۾ پيو آهي، بعضي ته صوفي اصطلاحات جي ڪري سندس مطلب ئي سمجهڻ مشڪل ٿيو پوي. بيت ۾ ڪنهن به تصوف جي نڪتي ڏي مس اشارو آيو ته هي مانجهي مرد ان سان گڏ ٻين نڪتن جي به وڻيو اڻٿار ڪري. الف ليله وانگر حڪايت اندر حڪايت آهي. بهرحال تصوف جي اڀياسين لاءِ هن شرح ۾ گهڻو مايو موجود آهي.“

جيتوڻيڪ ۱۹۵۶ ۾ ابيات سنڌيءَ جو ٻيو ڇاپو منظر عام تي آيو، پر شايد ڊاڪٽر صاحب پنهنجي گهڻين مشغولين سبب ان ۾ ڪوبه اضافو نه ڪري سگهيو.

شاه عبداللطيف جي شاعريءَ ۾ تصوف بابت تحقيقي مقالي لکڻ دوران، توڙي ان کان پوءِ خاص طور شاه عبدالڪريم بلڙيءَ واري جي ملفوظات بيان العارفين جي فارسي متن تي تحقيق ڪندي، ڊاڪٽر دائود پوٽي جا اهي مٿي بيان ڪيل الفاظ منهنجي ذهن تي چانيل رهيا. انهيءَ ڪري جڏهن بيان العارفين جو مڪمل متن تحقيق ۽ تشريحي حوالن سان ۲۰۰۲ع ۾ شايع ٿي چڪو، جيڪو پڻ هڪ لحاظ سان ڊاڪٽر دائود پوٽي جي رهيل ڪم جي تڪميل هئي،

تہ ان کان پوءِ اها جستجو جاري رهي ته جيڪڏهن ابیات سنڌيءَ جو مڪمل عربي متن هٿ اچي وڃي ته جيڪر ان کي به بيان العارفين وانگر مڪمل ترجمي ۽ تحقيق سان شايع ڪيو وڃي. معلوم ٿئي ٿو ته قدرت کي به ائين منظور هو جو ڳولا ڳولا ڪندي پتو پيو ته ابیات سنڌيءَ جو نسخو مٽياري جي هڪ علمي ذخيري ۾ موجود آهي. وڏي جاکوڙ ۽ محنت بعد انهيءَ نسخي جو فوٽو نقل معروفه مدرسي ۽ ڪتب خاني جي مهتمم جناب مولوي عبدالله کان مليو. ڪجهه وقت کان پوءِ خبر پئي ته ان ساڳي ڪتب خاني ۾ هڪ ٻيو نسخو به موجود آهي جنهن جو پڻ فوٽو نقل حاصل ڪيو ويو. اها جستجو هلندڙ هئي جو محترم ڊاڪٽر محمد ادریس السندي جنهن سنڌ جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ وڃي، سنڌ جي علمي خاندانن جي قلمي ذخيرن کي جاچي ڏٺو آهي، تنهن وٽان پڻ هڪ فوٽو نقل عنایت ٿيو، جيڪو اڳين بنهي نسخن کان يقيناً بهتر هو.

تحقيق ۽ ترجمي خاطر ٽي نسخا پڪ سان ڪافي هئا. ليڪن هاڻي سوال هو ته اهڙي ڏکڻي ۽ دقيق عربي ڪتاب جو ترجمو ڪير ڪري. پهريائين ڪوشش ڪئي وئي ته اهو ترجمو ڪنهن عربيءَ جي ماهر کان ڪرايو وڃي، البتہ تحقيق ۽ تشريحي حوالن جو ذمو پاڻ کڻجي. اهو ان ڪري جو منهنجي عربي داني پوري ساري هئي تنهنڪري اها همت نہ پئي ٿئي، آخر ان ڳالهه جو ذڪر مون پنهنجي دوست عربي جي عالم ۽ ماهر جناب محمد شاه بخاري اسسٽنٽ ڊائريڪٽر قومي عجائب گهر ڪراچي سان ڪيو. جنهن اها همت ڏياري ته ترجمو مون کي ئي ڪرڻو پوندو البتہ هو ضروري رهنمائي ڪرڻ لاءِ تيار هو. اهڙي طرح هن ڪتاب جي عربي ترجمي جو ڪم مڪمل ٿيو. ان کان پوءِ تحقيق جو مرحلو شروع ٿيو، جنهن ۾ پڻ هڪ سال کان وڌيڪ عرصو لڳي ويو چوٽه هن سلسلي ۾ گهڻو مواد نظر مان ڪڍڻو پيو. انهيءَ مرحلي تي وري اهو خيال به آيو ته ترجمي تي نظر ثاني پڻ ضروري آهي، جنهن لاءِ مون دوست محترم ڊاڪٽر عبدالحی ابڙي کي عرض ڪيو ۽ هن مهرباني ڪري اها ذميواري کڻڻ قبول ڪئي. مون کي هتي اهو ٻڌائڻ ۾ ڪو تامل ڪونهي ته جيڪڏهن هو انهيءَ ترجمي تي نظر ثاني نہ ڪري ها ته اهو ايڏو سليس ۽ ايتري قدر قابل فهم نہ هجي ها، تاهم ترجمي جي آخري صورت جي ذميواري منهنجي آهي.

جيئن هن ڪتاب جي مطالعي مان واضح ٿيندو ۽ جنهن جي نشاندهي مٿي ڊاڪٽر دائود پوٽي جي لفظن ۾ پڻ ڪئي وئي، ته عبدالرحيم گرهوڙيءَ جو هي ڪتاب تصوف بابت نهايت اعليٰ علمي تصنيف آهي، جنهن ۾ گهڻي قدر اصطلاحي ٻولي ۽ ڪيترائي حوالا آندل آهن، تنهنڪري ان جو سمجهڻ هڪ لحاظ سان مشڪل ڪم آهي. بهرحال مون هن ڪتاب جو

ترجمو انهيءَ ڪري ضروري سمجهيو جو اهو سنڌ جي تصوف جي پوري تاريخ ۾ پنهنجي نوعيت جو اهڙو منفرد ماخذ آهي جنهن جو مؤلف سنڌ جي عظيم صوفي شاعر شاه عبداللطيف جو ننڍو معاصر آهي، جنهن مان ان وقت جي سنڌ جي شاندار علمي ۽ صوفيانہ روايت جو صحيح اندازو ٿئي ٿو. مطلب ته سنڌ ۾ تصوف جي تاريخ جو اهو هڪ اهڙو روشن باب آهي جنهن ذريعي تصوف جي ڳوڙهي فڪر مان استفادي ڪرڻ جو موقعو ملي ٿو.

هن ڪتاب جي خصوصي اهميت کي واضح ڪرڻ خاطر مقدمي ۾ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي وقت تائين يعني ٻارهن صدين تي ڦهليل اسلامي تصوف جي تحريڪ جو سراسري جائزو پيش ڪيو ويو آهي جنهن کي تصوف جي ٻارهن صدين جي مختصر تاريخ به چئي سگهجي ٿو. اهو صرف انهيءَ ڪري ڪيو ويو آهي ته جيئن هن ڪتاب کي سمجهڻ لاءِ جنهن پس منظر جي ضرورت آهي، اهو پڙهندڙ کي هڪ هنڌ مهيا ڪيو وڃي. ساڳيءَ ريت ڪتاب جي آخر ۾ تفصيلي تشريحي حوالا ۽ سوانحي خاڪا پڻ شامل ڪيا ويا آهن جيڪي اميد ٿي ڪجي ته وڌيڪ تسڪين جو باعث ثابت ٿيندا.

هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته سنڌ جي تصوف جي تاريخ ۾ هن ڪتاب جي غير معمولي اهميت جي پيش نظر اصل عربي متن کي ڊاڪٽر عبدالحق ابڙو انهن ٽنهي نسخن کي ڀيٽي هڪ مستند متن تيار ڪري رهيو آهي جيڪو پڻ انشاءِ الله جلد منظر عام تي آندو ويندو ته جيئن سنڌ جي وڏي عالم ۽ فاضل، شاعر ۽ صوفي عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي فاضلاڻي ڪاوش کي سنڌ جي علمي ۽ فڪري ورثي طور دنيا آڏو شاهديءَ جي صورت ۾ پيش ڪري سگهجي.

آخر ۾ آئون محترم استاد ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ جو شڪر گذار آهيان جنهن هن ڪتاب جو پيش لفظ لکيو جيڪو منهنجي لاءِ وڏي حوصلي افزائي جو سبب آهي. محترم محمد موسيٰ ڀٽي هن ڪتاب جي مسودي کي ڪمپوز ڪرائڻ ۽ پروفن پڙهڻ ۾ پنهنجي قيمتي وقت جي قرباني ڏني، جنهن لاءِ آئون سندس ٿورائتو آهيان. ساڳيءَ طرح برادر مرسلير الله صديقي پڻ هن ڪتاب جي پروفن پڙهڻ ۽ سٽنگ ڪرڻ ۾ هٿ وٺايو جنهن لاءِ هو جس لهڻي. همدرد يونيورسٽيءَ جي مخطوطات سيڪشن جي انچارج محترم عبدالحميد بروهي لئبريريءَ مان مستفيد ٿيڻ جي سهوليت پيدا ڪئي، جنهن لاءِ سندس شڪري ادا ٿي لازم سمجهان ٿو. آئون لواري جماعت جي فرد سائين بخش قبولائي جو پڻ خاص طور ٿورائتو آهيان جنهن پنهنجي لئبريريءَ مان ضروري مواد فراهم ڪري ڀرپور استفادي جو موقعو ڏنو.

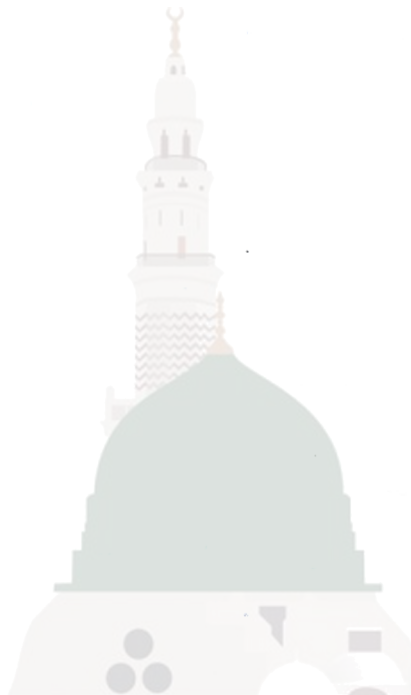


آخر ۾ جناب مظهر الحق صديقي وائس چانسلر سنڌ يونيورسٽي ۽ ڊائريڪٽر محترم
شوڪت حسين شورو صاحب جن جو دل جي گهرائين سان ٿورائتو آهيان جن ذاتي دلچسپي وٺي
هن ڪتاب کي انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي طرفان شائع ڪرڻ جو بندوبست ڪيو آهي.

عبدالغفار سومرو

ڪراچي -

۲۷ مئي ۲۰۰۷ء



مقدمو

تصوف جو تعارف ۽ تاريخي جائزو

پهرين کان چوٿين صدي تائين

ڪائنات جي خالق ۽ مخلوق وچ ۾ جيڪا نسبت آهي، ان کي سڃاڻڻ ۽ سمجهڻ ۽ ان جي روشنيءَ ۾ زندگيءَ بابت خاص رويي اختيار ڪرڻ جو نالو تصوف آهي. ٻين لفظن ۾ الله ۽ ٻانهي وچ ۾ ڪهڙو تعلق آهي ۽ ان تعلق جون انسان کان ڪهڙيون تقاضائون آهن. هڪ لحاظ سان ڏسجي ته اهو بنيادي سوال فلسفي، مذهب ۽ تصوف جو اهم موضوع آهي ۽ ٽئي انهيءَ سوال جي جواب ڏيڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. پر جيئن ته فلسفو خالص انساني فڪر ۽ سوچ مان سرچجي ٿو، تنهن ڪري ان جو جواب ڪڏهن به ساڳيو رهي نٿو سگهي. اهوئي سبب آهي جو فلسفي جي تاريخ ۾ مختلف دورن اندر ان جا جواب مختلف ملندا رهيا آهن ۽ ملندا رهندا. چو ته فلسفو نالو ئي آهي، آزاد سوچ ويچار جو. البت مذهب ۽ تصوف ان سوال جا جيڪي جواب ڏنا آهن، اهي هر دور ۾ لڳ ڀڳ ساڳيا آهن. ان جو سبب هي آهي ته مذهب ۽ تصوف وارا انهيءَ سمجهائي لاءِ پنهنجي ذاتي سوچ ۽ فڪر کي بنياد ڪونه ٿا بڻائن، بلڪ هو ان لاءِ انساني سوچ کان ٻاهريون ذريعو وحي، الهام ۽ ڪشف کي قرار ڏين ٿا. ٻين لفظن ۾ هو زندگيءَ جي رهنمائيءَ لاءِ ما بعد الطبعي ذريعن يعني جيڪي انساني حواسن کان ٻاهر آهن، تن تي ويساهه رکن ٿا.

تصوف جي جيڪا مختصر تعريف مٿي ڏني وئي ان لحاظ سان باطنييت (Mysticism) هر مذهب ۾ موجود آهي بلڪ ان جو لازمي جزو چئي سگهجي ٿو. اهو به ممڪن آهي ته هر مذهب جي تصوف ۾ ڪي قدر ۽ ڳالهليون مشترڪ نظر اچن تاهم انهن ۾ ڪي اصولي اختلاف به نظر اچن ٿا، تنهن ڪري انهن سڀني کي نه هڪجهڙو يا برابر چئي سگهيو ۽ نه وري هڪ ٻئي کان ماخوذ يا ورتل ڪوئي سگهيو. بهرحال هتي اسان جو مطلق نظر اسلامي تصوف (Sufism) آهي، جنهن کي اسان صرف تصوف ڪوٺينداسين ۽ هتي اسانجو مقصد ان جي اوسريا واڌ ويجهه تي روشني وجهڻ آهي.

تصوف جا ابتدائي اهڃاڻ بلڪ بنيادي اصول عهد رسالت ۾ چڱيءَ ريت ڏسي سگهجن ٿا جنهن جي ثابتي قرآن شريف جي ڪيترين آيتن توڙي حديثن مان ملي ٿي، جنهن جي تفصيل جو هي موقعو نه آهي.

دراصل تصوف جن اعليٰ انساني قدرن، اخلاق ۽ ڪردار، نفس جي پاڪائي، صبر ۽ شڪر، تقويٰ ۽ سادگي، محبت، توڪل ۽ خالق ڪائنات سان تعلق تي زور ڏئي ٿو. اهي سڀ عنصر رسول الله ﷺ جي زندگيءَ ۾ نروار نظر اچن ٿا. اهڙيءَ طرح اصحاب سڳورن جي زندگيءَ جون پڻ اهي نمايان خصوصيتون آهن. پهرين صدي هجريءَ جي آخر ۾ جڏهن امويين ڏاڍ ڏهڪاءُ ۽ جبرتي ٻڌل ذاتي حڪمراني قائم ڪري ڇڏي ته اهو حسن بصري (642/21-728/110) ٿي هو جنهن خوفِ خدا کي ايمان جو وڏي ۾ وڏو جز ٻڌايو ۽ ان سان گڏ دنياڻي زندگيءَ جي ٺٽ نانگر کي سخت تنقيد جو نشانو بنايو ۽ هن دنيا کي اهڙي نانگ سان تشبيهه ڏنائين جنهن جي اندر ۾ زهر پريل آهي ۽ ان کان دور رهڻ جي ترغيب ڏيارين. حضرت عمر بن عبدالعزيز ڏانهن لکيل خط ۾ جيڪو ’حلية الاولياءِ‘ ۾ محفوظ آهي، دنيا جي محبت کان نفرت، دنيا ۾ رهندي دنيا کي ترڪ ڪرڻ، خدا جي ياد، خوف، توڪل ۽ تقويٰ جي ڳالهه ڪري ٿو. حسن بصري پنهنجي وقت جو وڏو عالم، فقيه، متڪلم ۽ عابد زاهد شخص هو. اهو حسن بصريءَ جي ذاتي ڪردار ۽ روحاني شخصيت جو ڪمال هو، جو کيس صوفي سلسلن ۾ سڀ کان مٿي ۽ حضرت علي رضي الله عنه کان صحبت يافته تسليم ڪيو ويو آهي. حسن بصريءَ لاءِ چيو وڃي ٿو ته هو حضرت عمر رضي الله عنه جي دور خلافت ۾ مديني ۾ ڄائو، ان ڪري کيس تابعي هجڻ جو شرف حاصل آهي. حسن بصري جي زندگيءَ ۾ مسلمانن سنڌ فتح ڪئي ۽ هڪ روايت موجب حسن بصريءَ جا موڪليل مبلغ سنڌ پڻ پهتا هئا. جن ۾ ابو حفص ربيع شامل آهي، جنهن لاءِ چيو وڃي ٿو ته هن 777/160 ۾ سنڌ ۾ وفات ڪئي. حسن بصري کان پوءِ سندس معتقدن ۾ خاص طور حبيب عجمي ۽ مالڪ بن دينار (وفات 744/127) جو ذڪر اڪثر تذڪرن ۾ ملي ٿو.

ٻي يا اٺين صدي ۾ صوفين وٽ اوني لباس پائڻ جو عام جام رواج ملي ٿو، جنهن ڪري مٿن اهو نالو پئجي ويو، چو ته عربيءَ ۾ تصوف جي لغوي معنيٰ آهي، اوني ڪپڙو اوڍڻ. خود حسن بصري اوني پوشاڪ پهرڻ جي فضيلت بيان ڪئي آهي.

ٻي صديءَ ۾ جيڪي ٻيا مشهور صوفي ٿي گذريا، تن ۾ خاص طور سفيان ثوري (وفات 777/161) ابراهيم بن ادهم (وفات 776/160) ۽ دائود طائي (وفات 781/165) شامل آهن. ابراهيم بن ادهم اصل ۾ بلخ جو شهزادو هو ۽ پنهنجي بادشاهيءَ کي تياڳ ڏيئي، زهد، فقر ۽

توکل کي اختيار کيائين. سندس اقوالن ۾ خوف خداونديءَ جو عنصر چوٽ تي چڙهيل آهي. ابراهيم بن ادھر کان پوءِ سندس شاگرد شقيق بلخي (وفات 810/194) وڏو نالو کڏيو. هن توکل کي مقام يعني جيڪو ڪوشش سان حاصل ڪيو وڃي جي بجاءِ حال يعني جيڪو عنايت خداونديءَ سان ملي قرار ڏنو. ٻي صديءَ جو ٻيو وڏو صوفي فضيل بن عياض (وفات 803/187) هو جيڪو اصل ۾ خراسان جو هو، پر پوءِ ڪوفي ۾ اچي رهيو ۽ آخر ۾ مڪي ۾ وفات ڪري ويو. اهڙيءَ طرح معروف ڪرخي (وفات 817/200) جيڪو شروع ۾ عيسائي هو، مسلمان ٿيڻ کان پوءِ بغداد جي محلي ڪرخ ۾ اچي رهيو، جتي مذهبي رواداريءَ جي علامت بنجي ويو.

ٻي صدي هجريءَ جي منفرد شخصيت بيبي رابع بصري (وفات 801/185) آهي، جنهن تصوف ۾ الله جي ذات سان محبت جو عنصر شامل ڪري هڪ قسم جو انقلابي نظريو ڏنو. هن کان اڳ جيڪي به صوفي هئا، انهن جي فڪر ۾ زهد سان گڏ خوف ۽ حزن جا عنصر غالب هئا. عطار جي مشهور ”تذڪرة الاولياء“ ۾ رابع بابت دلچسپ احوال ملي ٿو. هڪ روايت موجب هڪ ڏينهن رابع هڪ هٿ ۾ باهه جو آلو ۽ ٻئي هٿ ۾ پاڻيءَ جو ڏول کڻي نڪتي ۽ جڏهن کانئس ان جو سبب پڇيو ويو ته چيائين: آءٌ چاهيان ٿي ته انهيءَ باهه سان جنت کي باهه ڏئي ڇڏيان ۽ انهيءَ پاڻيءَ سان دوزخ جي باهه وسائي ڇڏيان ته جيئن اها خبر پوي ته الله جا پاڻها نه دوزخ جي خوف کان ۽ نه بهشت جي لالچ سبب، بلڪ صرف محبت جي ڪري سندس عبادت ڪن ٿا. رابع شاعره به هئي ۽ سندس اهي شعر ابوطالب مڪي جي ڪتاب ’قوت القلوب‘ ۽ امام غزاليءَ جي ’احياءِ علوم الدين‘ ۾ نقل ٿيل آهن. هتي اسان چند سٽن جو ترجمو پيش ڪريون ٿا.

”اي الله، جيڪڏهن آءٌ دوزخ جي خوف کان تنهنجي عبادت ڪريان ته پوءِ مون کي ان جي باهه ۾ جلائي ڇڏ. وري جيڪڏهن بهشت جي لالچ ۾ تنهنجي عبادت ڪريان ته مون کي ان کان محروم ڪر. پر جيڪڏهن آءٌ تنهنجي ذات جي تنهنجي خاطر عبادت ڪريان ته مون کي پنهنجي ديدار کان محروم نه ڪجانءِ.“

هي به سندس اشعار آهن:

وانيسي و عدتي و مرادی
انت لی مونس و شوق زادی

ياسروری و منیتی و عمادی
انت روح الفؤاد و انت رجائی

ترجمو: او منهنجي خوشي، منهنجي خواهش ۽ منهنجي دلجاء منهنجي ورونه، منهنجو سامان ۽ منهنجي مراد تون ئي منهنجي دل جي راحت ۽ تون ئي منهنجي آس آهين تون ئي منهنجو پيار آهين ۽ تنهنجي تمنا منهنجو متاع آهي.

ٽين صدي هجري/نائين صدي عيسوي جي وڏن صوفين ۾ حارث محاسبي (وفات 837/213)، ذوالنون مصري (وفات 861/245)، يحييٰ بن معاذ رازي (871/258) بايزيد بسطامي (وفات 874/261)، ابوسعيد خراز (899/286) ۽ سيد الطائفة جنيد بغدادي (وفات 909/297) قابل ذڪر آهن.

حارث محاسبي صاحب تصنيف هو ۽ سندس تصنيفات ۾ ’وصايا‘، ’كتاب التوهم‘ ۽ ’الرعاية لحقوق الله‘ ۽ ’المسترشدین‘ جا نالا ملن ٿا. الرعاية انگريزيءَ ۾ ترجمو ٿيل آهي ۽ المسترشدین تازو اردو ۾ ترجمو ٿيو آهي. محاسبيءَ جي فڪر ۾ جيئن سندس نالي مان ظاهر آهي پنهنجي ذات جي احتساب تي گهڻو زور ڏنل آهي. هن پهريون دفعو حال ۽ مقام جي سمجهاڻي ڏني.

ذوالنون مصري لاءِ چيو وڃي ٿو ته هن معرفت جي تصور جي مفصل سمجهاڻي ڏني. هو معرفت جا ٽي درجا ڄاڻائي ٿو: پهرين عام معرفت، ٻي متڪلمين جي معرفت ۽ ٽين اولياءَ يا خواص جي معرفت. ذوالنون وڏي پايي جو شاعر به هو. سندس شاعريءَ ۾ الله سان بي حساب محبت جو ذڪر هن ريت ملي ٿو:

اموت وما ماتت اليك صبا بتي ولا رويت من صدق حبك او طاري

ترجمو: جيتوڻيڪ آءٌ مرڻ تي آهيان پر تو سان سڪ ۽ محبت ڪانه مٽي آهي. نه وري تنهنجي محبت جيڪا منهنجي منزل آهي، منهنجي روح جي گرميءَ ۾ ڪمي آندي آهي. ذوالنون جي فڪر ۾ وحدت الوجود جا ابتدائي اهڃاڻ پڻ ملن ٿا.

بايزيد بسطامي ايران جي شهر بسطام جو هو. هو هميشه فنا ۽ استغراق جي ڪيفيت ۾ رهندو هو. اڪثر مٿس سکر جي ڪيفيت طاري رهندي هئي. انهيءَ حالت ۾ چئي ڏنو هئائين: ”سبحاني ما اعظم شأني“ يعني وڏائي مون لاءِ، ڪيڏو نه منهنجو شان آهي!

صوفين جي اهڙن قولن کي شطحيات ڪوٺيو ويو آهي ۽ بايزيد پهريون صوفي آهي، جنهن کان شطح صادر ٿي آهي. بايزيد عربيءَ ۾ شعر به چوندو هو ۽ هي مشهور شعر جيڪو ”كشف المحبوب“ توڙي تصوف جي ٻين ڪتابن ۾ ملي ٿو سندس آهي.

شربت الحب کاسا بعد کاس فما نقد الشراب وما رويت

ترجمو: مون محبت جا پيالن مٿان پيالا پيتا. پر نڪي شراب کٽو ۽ نڪي اسان جي اڃ اجهائي.

اهڙيءَ طرح بايزيد پهريون دفعو ”شراب“ کي معرفت جي اصطلاح طور استعمال ڪري ڏيکاريو. بايزيد جا جيڪي ٻيا قول آهن، انهن مان ”فنا“ جي اصول جي سمجهاڻي ملي ٿي. بايزيد لاءِ چيو وڃي ٿو ته هن جو استاد ابو علي سنڌي نالي هڪ شخص هو. جنهن لاءِ نڪلسن جهڙي محقق جو چوڻ آهي ته هن جو تعلق سنڌ سان هو. بايزيد ڏانهن اهو قول منسوب آهي جيڪو ”ڪتاب اللمع“ ۾ ملي ٿو جو هو چوندو هو، آءٌ ابو علي سنڌي کي توحيد جو علم سيکاريندو هوس ۽ هو مون کي فنا جي علم بابت ڄاڻ ڏيندو هو. عطار جي تذڪره ۾ روايت آهي ته بايزيد هڪ دفعي پاڻ کي عرش اعظم تي پهتل ڏٺو جتي الله سان سندس گفتگو ٿي.

بهر حال اهي بايزيد جون شطحيات هيون جن جنيد بغدادی جهڙي عالم ۽ عارف کي مجبور ڪيو ته هو انهن کي سمجهاڻ ۽ سلجهاڻ جي ذميواري ادا ڪري. جنيد بغدادی، حارث محاسبیءَ جو شاگرد هو ۽ پنهنجي چاچي ۽ وڏي صوفي سري سقطي (وفات 867/253) کان گهڻو ڪجهه حاصل ڪيو هئائين. هن پنهنجي تحريرن ۾ جنهن فهم ۽ فراست جو مظاهرو ڪيو ان ڪري کيس صاحب صحو صوفين جو سردار يا سيد الطائفة ڪوٺيو وڃي ٿو. هو پنهنجي رسائل ۾ فنا جي نظريي جي نهايت قابل قبول وضاحت پيش ڪري ٿو. جنهن کي بعد جي صوفين معياري ۽ مستند قرار ڏنو آهي.

جنيد فنا جي تعريف ڪندي چيو هو ته جڏهن تون پاڻ کي پنهنجي لاءِ مئل ۽ خدا جي ڪري زندهه سمجهين ته اهوئي صوفي جو درجو آهي ۽ انهيءَ کي فنا چئبو آهي. هن اهو پڻ چيو هو ته انهيءَ فنا جي ڪري صوفيءَ جو طبعي وجود ختم نٿو ٿئي، بلڪ هو پاڻ کي خدا جي ذات ۾ گم محسوس ڪري ٿو. فنا جي اها سمجهاڻي هو هن حديث جي حوالي سان ڏئي ٿو، ”منهنجو ٻانهو نفلي عبادتن جي ڪري منهنجو قرب حاصل ڪري ٿو، تانجو آءٌ هن سان محبت ڪرڻ لڳان ٿو ۽ پوءِ آءٌ هن جو ڪن ٿي پوان ٿو، جنهن سان هو ٻڌي ٿو، اڪيون ٿي پوان ٿو جن سان هو ڏسي ٿو ۽ هن جا هٿ ٿي پوان ٿو، جن سان هو ڪا شيءِ جهلي ٿو ۽ ان جا پير ٿي پوان ٿو جن سان هو هلي ٿو.“

انهيءَ آخري منزل کي هو حضور ڪوئي ٿو ۽ چوي ٿو ته اهڙي حالت ۾ ٻانهي جو پنهنجو ظاهري وجود به گویا ختم ٿي وڃي ٿو ۽ سالڪ جي شخصيت خدا ۾ گم ٿي وڃي ٿي. جتوڻيڪ اهڙو سالڪ خدا جي ذات ۾ گم آهي پر هو خدا ڪونه ٿو ٿئي. بلڪ حقيقت اها آهي ته اهڙي حالت ۾ هو ذاتِ خداونديءَ جو ادراڪ ڪري نٿو سگهي. ڇو ته خدا خدا آهي ۽ ٻانهو ٻانهو. ٻين لفظن ۾ هو چوي ٿو ته سالڪ پنهنجي ذات ۾ ته موجود رهي ٿو پر هن جي مرضي خدا جي مرضيءَ ۾ فنا ٿي وڃي ٿي، يعني خدا جي مرضي هن جي مرضي بنجي پوي ٿي.

چوٿين صديءَ جي شروع ۾ تصوف جي تاريخ جو هڪ وڏو الميويو سانحو پيش آيو ۽ اهو حسين بن منصور حلاج جو 922/309 ۾ دردناڪ نموني ۾ موت جو واقعو هو. جيڪو سندس انا الحق جي دعويٰ کان پوءِ فقيهن جي فتويٰ جي نتيجي ۾ واقع ٿيو. هو فارس جي شهر بيضاء ۾ 838/224 ۾ ڄائو. جوانيءَ ۾ بغداد آيو ۽ ڪجهه وقت جنيد بغداديءَ جي درس ۾ پڻ شامل ٿيو. پر سندس عجيب و غريب طبيعت جي ڪري جنيد کيس پاڻ وٽ اچڻ کان روڪي ڇڏيو. حلاج جي باري ۾ مشهور آهي ته هن ڪافي وقت سير سفر ۾ گذاريو ۽ هن سلسلي ۾ هن سنڌ جو سفر به ڪيو هئو.

ابن منصور جون تحريرون نثر ۽ نظم جي صورت ۾ موجود آهن. جن مان سندس سوچ جي خبر پوي ٿي. سندس ڪي اشعار هن ريت آهن:

انا من اهوئ و من اهوئ انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا

ترجمو: مان اهو آهيان جنهن سان آءٌ محبت ڪريان ٿو وري جنهن سان محبت ڪريان ٿو، اهو آءٌ آهيان. اسين به روح هڪ بدن ۾ لٿا آهيون. جيڪڏهن تون مون کي ڏسين ٿو ته هن کي ڏسين ٿو. وري جڏهن هن کي ڏسين ٿو ته اسان ٻنهي کي ڏسين ٿو.

حلاج جي شاعري ۽ نثر جو ڪتاب طواسين ويهين صديءَ جي شروعات ۾ فرينچ مستشرق ماسينون جي تحقيق سان ڇپجي شايع ٿي چڪو آهي. طواسين ۾ اها عبارت جنهن ۾ هو ”انا الحق“ جي دعويٰ ڪري ٿو هن ريت آهي:

”و قلت انا ان لم تعرفوه فاعرفوا آثاره، و انا ذالك الاثر و انا الحق لاني مازلت ابدا بالحق

حقاً.

ترجمو: مان چوان ٿو ته جيڪڏهن توهان هن کي نٿا سڃاڻو ته پوءِ هن جي آثار يا علامت

کي سڃاڻو ۽ اهو آثار آءٌ آهيان ۽ آءٌ حق آهيان، ڇو ته مان هميشه حق سان گڏ آهيان.“

اهڙيءَ طرح حلاج ابلّيس ۽ فرعون جي باري ۾ چيو ته هو دراصل خدائي حڪم جي بجا آوري ڪري رهيا هئا، ڇو ته هنن جي تقدير ۾ ائين لکيل هو. حلاج جون اهي ڳالهيون هيون جنهن جي ڪري پهريائين کيس ڪيترا سال قيد ۾ رکيو ويو، آخر اهل ظاهر يعني فقيهن سندس واجب القتل هئڻ جي فتويٰ ڏني ڇو ته بقول گرهوڙي شريعت ظاهر تي آهي. سندس شعرن مان پڻ حلول جو گمان ٿي نڪتو. بهرحال حلاج اسلام جي روايتي بنيادي عقيدن يعني توحيد ۽ رسالت جو ڪڏهن به انڪار نه ڪيو هو. هڪ کان وڌيڪ پيرا حج ڪيائين ۽ رسول الله ﷺ جي باري ۾ پنهنجي انتهائي عقيدت جو اظهار سندس تحريرن ۾ موجود آهي. ان ڪري ڪيترا وڏا صوفي سندس مخالف ناهن، بلڪ کيس معذور سمجهن ٿا.

حلاج جو زمانو عباسين جي عروج جو زمانو هو، ليڪن ڪيترا باطني فرقا عباسين جي خلاف ڪم ڪري رهيا هئا. حلاج جي قتل جو هڪ سبب اهو به هو ته مٿس الزام هو ته هو باطنين سان مليل آهي ۽ هو ان طرح باطني عقيدن جو پرچار ڪري حڪومت مخالف قوتن کي تقويت پهچائي رهيو هو. هن پس منظر ۾ علامه شبليءَ جو خيال آهي ته حلاج شرعي مقتول کان وڌيڪ سياسي مقتول آهي.

چوٿين صدي جي صوفي ادب مان پتو پوي ٿو ته حلاج جي عجيب و غريب نظرين ۽ سندس دردناڪ قتل کان پوءِ تصوف پهريون دفعو هڪ متنازع مسئلو بنجي ويو ۽ ابوبڪر شبلي (وفات 946/334) جهڙا سندس حمايتي به هيڪر خاموش ٿي ويا. انهيءَ پس منظر ۾ اڳتي هلي چوٿين صديءَ جي آخر ڌاري تصوف جي دفاع ۾ ٻه اهم تصنيفون وجود ۾ آيون ۽ اهي آهن ابونصر سراج (988/378) جو ”ڪتاب اللمع“ ۽ ابوبڪر ڪلاباذي (1000/390) جو ”ڪتاب التعرف“.

ابونصر سراج پنهنجي ڪتاب ۾ تصوف جي مخالفن جو نهايت علمي انداز ۾ جواب ڏنو آهي. هو پنهنجي هر ڳالهه لاءِ روايت جي سند آڻي ٿو ۽ ان لاءِ متقدمين صوفين جا اقوال ۽ اشعار حوالي طور آڻي ٿو. وڏي ڳالهه ته هن صوفين جي شطحات جي تعبير ۽ تشريح کي پهريون دفعو موضوع بنايو ۽ اهو ڪم جيڪو ڪائنس اڳ ۾ جنيد جهڙي عظيم صوفي شروع ڪيو هو، ان کي توڙ تي پهچايو. هن پهريون دفعو معرفت ۽ عارف جي سمجهاڻي ڏني ۽ ان کان وڌيڪ ”حال“ ۽ ”مقام“ جي واضح تشريح ڪري ٻڌائي. هن قرآن شريف جي ڪيترين آيتن، حديثن ۽ صحابه جي قولن جي روشنيءَ ۾ صوفين جي عقيدن جي چنڊ ڇاڻ ڪئي. هن پهريون ڀيرو

صوفين جي سماع ٻڌڻ جو پڻ ذڪر ڪيو ۽ ان جي جائز هجڻ جا شرط شرط ٻڌايا. ڪتاب ۾ هڪ پورو باب صوفين جي اصطلاحن جي سمجهاڻي لاءِ وقف ڪيائين، جنهن ۾ جمع ۽ تفرقه، صحو ۽ سڪر، غيبت ۽ حضور، قبض ۽ بسط، ڪشف ۽ ڪرامت، تجريد ۽ تفريد، وجد ۽ وصل، تجلي، تخلي، تحلي، وصل ۽ فصل، رين ۽ غين، مشاهد ۽ مجاهد ۽ وغيره جي اصولي سمجهاڻي ڏني. هن پنهنجي تحرير کي موثر بنائڻ لاءِ ڪيترن صوفين جا اشعار نقل ڪيا. هن علاج جي هن قول کي هڪ کان وڌيڪ دفعا توحيد جي سمجهاڻي خاطر حوالي طور آندو، جيڪو هن پنهنجي قتل ڪرڻ وقت چيو هو:

حسب الواجد افراد الواحد

يعني صاحب وجد لاءِ خدا تعاليٰ کي واحد ڄاڻڻ ڪافي آهي. هو علاج جي مشهور شعر: انا من اهو ۽ من اهو انا، فاذا ابصرتني ابصرتنا، کي پڻ حوالي طور آڻي ٿو.

جيتوڻيڪ هن صوفين جي شطحيات بابت پورو باب لکيو، پر انا الحق جي باري ۾ خاموشي اختيار ڪئي ان تي ڪو بحث نه ڪيو. چوٿين صديءَ ۾ سراج جي همعصر ابوبڪر ڪلاباذي (وفات 1000/390) پڻ ساڳئي احساس تحت صوفين جي دفاع ۾ مختصر ليکڪن مدلل ڪتاب ’التعرف لمذهب اهل التصوف‘ يعني صوفين جي عقيدن جو تعارف لکيو. هن ڪتاب ۾ هن اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي ته تصوف قرآن ۽ سنت جي هرگز خلاف ناهي، بلڪ ان سان ٻٽ يا موافق آهي. هن پڻ تصوف جي بنيادي اصطلاحن حال ۽ مقام، فنا ۽ بقا، عرفان ۽ معرفت، محبت ۽ عشق، جمع ۽ تفرقه، تجريد ۽ تفريد صحو ۽ سڪر وغيره جي سمجهاڻي ڏني.

ڪلاباذيءَ جي استاد جو نالو فارس هو، جيڪو علاج جو شاگرد هو. ان ڪري ڪلاباذيءَ کي علاج جي نظرين جي گهڻي سمجهه ۽ پروڙ هئي ۽ ان ڪري کيس علاج سان گهڻي همدردي به هوندي. ليڪن هن پوري ڪتاب ۾ ڪٿي به علاج جو نالو وٺي ذڪر نه ڪيو. البت هڪ ٻن هنڌن تي کيس وڏي صوفي، ۽ ابوالمغيث جي لقب سان ياد ڪري ٿو، هن ڪتاب جو سنڌي ۾ ترجمو موجود آهي.

چوٿين صدي/ڏهين صديءَ جي بلڪل آخر ۾ ابو طالب مڪي (وفات 996/386) جيڪو محدث، فقيه ۽ صوفي هو تنهن ”قوت القلوب في معاملة المحبوب“ يعني: محبوب جي معاملي ۾ دلين جي غذا نالي ضخيم تصنيف ڇڏي آهي. هن ڪتاب ۾ هن صوفين جي مقامات توبه، صبر، شڪر، رجا، خوف، زهد، توڪل، رضا ۽ محبت بابت نهايت تفصيل سان لکيو آهي. ان کان علاوه هن عبادات ۽ صوفين جي روزمره جي معمولات بابت پڻ قرآن، حديث ۽

سنت جي حوالي سان دعائون ۽ ورد وظيفا ٻڌايا آهن. قوت القلوب صوفين جي عملي زندگيءَ جو نمونو فراهم ڪري ٿو، جنهن ۾ دلين جي صفائي ۽ پاڪائي يعني تزكيه نفس تي وڌ ۾ وڌ زور ڏنو ويو آهي. صوفين لاءِ حرام ۽ حلال جي تميز ڪيئن آهي ۽ هو ان کان ڪيئن پاسو ڪن ٿا. مطلب ته سندس ڪتاب لکڻ جو مقصد تصوف کي فڪري ۽ نظرياتي (Theoretical) هجڻ کان وڌيڪ عملي (Practical) ثابت ڪرڻ هو.

چوٿين صديءَ جي پوئين اڌ ۾ ايران جي شهر خرقان ۾ ابوالحسن خرقاني (352/963 - 425/1034) هڪ وڏو صوفي ٿي گذريو جنهن جي ولادت ۽ ولايت جي پيش گوئي مشهور صوفي بايزيد بسطامي (وفات 874/261) اٽڪل هڪ صدي اڳ ۾ ڪئي ۽ اهو ذڪر تذڪرة الاولياءَ ۾ ملي ٿو. ابوالحسن زهد، تقويٰ، رياضتن ۽ مجاهدن ۾ ايڏو نالو پيدا ڪيو جو کيس وقت جو وڏو ولي تسليم ڪيو ويو.

ابوالحسن خرقانيءَ سان سلطان محمود غزنوي کي وڏي عقيدت هئي ۽ هو وٽس حاضر ٿيندو هو. پنجين صديءَ جي مشهور صوفي عبدالله انصاري کي پڻ ابوالحسن وٽان فيض حاصل ٿيو، ان جو اظهار هن پاڻ ڪيو آهي. مشهور حڪيم ۽ فلسفي ابو علي ابن سينا پڻ خرقانيءَ جو نالو ٻڌي ساڻس ملاقات ڪرڻ لاءِ آيو هو. اهڙيءَ طرح ابوسعيد ابوالخير پنهنجي مريدن سان گڏ جي خرقان آيو ۽ ابوالحسن وٽ ڪيترا ڏينهن ترسي پيو. رساله قشيره جي مصنف عبدالڪريم پڻ زيارت جو شرف حاصل ڪيو جنهن جو اقرار رسالي ۾ ڪيو اٿس. علي هجويري ڪشف المحجوب ۾ خرقانيءَ جو ذڪر نهايت ادب ۽ احترام سان ڪيو آهي. ابوالحسن ڏانهن هيءَ رباعي منسوب آهي.

اسرار ازل را نه تو داني و نه من وين حرف معمانه تو خواني و نه من

هست از پس پرده گفتگوئي من و تو گر پرده برا فتد نه تو ماني و نه من

ترجمو: ازل جي اسرارن کي نه تون ڄاڻين ٿو ۽ نه آءٌ سمجهان ٿو. اها گجهارت نه تو ٻڌي آهي نه مون. پردي جي پٺيان منهنجي ۽ تنهنجي ڳالهه آهي. جيڪڏهن پردو ڪڍي پوي ته تون رهندين نه مان.

ابوالحسن جي تصنيفات ۾ هڪ مختصر رسالو ”نور العلم“ فارسيءَ ۾ مليو آهي، جيڪو تازو شايع ٿيو آهي.

پنجين/يارهين صديءَ جي ممتاز صوفين ۾ عبدالرحمان سلمي (وفات 1021/421)، ابونعيم اصفهاني (وفات 1038/430)، علي هجويري (وفات 1088/481)، ابوالقاسم قشيري (وفات 1072/465)، عبدالله انصاري (وفات 1088/481) ۽ امام غزالي (وفات 11/505) شامل آهن.

عبدالرحمن سلمي جي شهرت سندس تصنيف ”طبقات الصوفيه“ جي ڪري آهي. جنهن ۾ هن مشهور صوفين جي سوانح کي مرتب ڪيو. جنهن ۾ هن پهريون ڀيرو ملامتي صوفين جي نشاندهي ڪئي. هن جي چوڻ مطابق هو پاڻ کي عوام جي نظرن کان لڪائڻ ۽ ان جي قرب ۾ رهڻ خاطر ائين ڪن ٿا. بهرحال صوفين جي سوانح جي سلسلي ۾ هيءَ پهرين تصنيف هئي، جنهن کي بنياد بڻائي عبدالله انصاري پنهنجو ڪتاب طبقات صوفيه فارسيءَ ۾ لکيو. جنهن کي وڌيڪ تفصيل سان نائين/پندرهين صديءَ ۾ مولانا جامي نفحات الانس جهڙو تذڪرو مرتب ڪيو.

پنجين صديءَ جي ٻي اهم تصنيف ابونعيم اصفهانيءَ جي ضخيم تصنيف ’حليه الاولياءِ‘ يعني ’ولين جو سينگار‘ آهي، جنهن ۾ هن رسول الله ﷺ ۽ صحابه ڪرام کان پوءِ پنهنجي دور تائين مشهور صوفين ۽ بزرگن بابت گهڻي ۾ گهڻو مواد نقل حڪايتن ۽ اقوالن جي صورت ۾ گڏ ڪيو. خاص ڳالهه اها ته هر روايت جي پاڻ تائين سند آڻي پوءِ لکيائين. عربيءَ ۾ اهو هڪ ضخيم ڪتاب آهي، جيڪو ڏهن جلدن ۾ آهي، تازوان جو اردوءَ ۾ ڇهن جلدن ۾ ترجمو ڇپيو آهي.

ابوالقاسم عبدالڪريم بن هوازن القشيري اصل خراسان جو هو، پر گهڻو وقت نيشاپور ۾ رهيو. تصوف ۾ سندس استاد ابو علي دقاق هو، جنهن جي وفات کان پوءِ عبدالرحمان سلمي جي صحبت اختيار ڪيائين. تصوف ۾ سندس مشهور تصنيف ’الرساله القشيره‘ آهي جيڪو هن (1045/437) ۾ مڪمل ڪيو.

رساله قشيره تصوف جي بنيادي ڪتابن ۾ شمار ٿئي ٿو. مصنف ان جي لکڻ جو سبب ڄاڻائيندي چوي ٿو ته موجوده زماني ۾ تصوف جي صحيح سڃاڻپ غائب ٿي چڪي آهي. زهد ۽ تقويٰ ختم ٿي چڪا آهن ۽ ان جي جڳهه تي حرص و هوس غالب اچي چڪا آهن. شريعت جي پيروي ۽ صحيح عمل جي بجاءِ ان جي خلاف ورزي عام آهي. ان ڪري ضروري ٿي پيو آهي ته صوفين جي صحيح عقائد ۽ سندن اخلاق ۽ عادتن بابت هڪ مڪمل ڪتاب لکيو وڃي.

هن ڪتاب ۾ لڳ ڀڳ اسي مشاهير صوفين جو مفصل احوال پڻ ڏنل آهي. اهڙيءَ طرح صوفيان اصطلاحن جي تشريح ۽ توضيح پڻ ڏني وئي آهي. ڪتاب ۾ جابجا حڪايتون، نقل ۽ اقوال آندل آهن. شريعت جي باري ۾ چوي ٿو ته اها بندگان جا احڪام بجا آڻڻ جو نالو آهي، جڏهن ته حقيقت رباني مشاهدي کي چئجي ٿو. شريعت حقيقت کان سواءِ ناقابلِ قبول آهي ۽ جيڪا حقيقت شريعت جي پائبندها، اها لا حاصل آهي.

ابوالحسن علي بن عثمان هجويري عرف داتا گنج بخش جي شهرت جو سبب سندس مشهور تصنيف 'كشف المحجوب' آهي، جيڪا فارسيءَ ۾ تصوف تي اولين تصنيف آهي. جديد تحقيق موجب مصنف ان کي لاهور ۾ مڪمل ڪيو. جيئن ڪتاب مان ظاهر ٿئي ٿو علي هجويري وڏي پايي جو عالم ۽ صوفي هو. سندس انداز تحرير عالمانه ۽ محققانه آهي ۽ سندس فارسي نثر نهايت جاندار آهي. ڪتاب ۾ هونءَ صرف تصوف جي بنيادي اصولن جي وضاحت ڪري ٿو بلڪه ان سان گڏ پنهنجا ذاتي تجربا، مڪاشفا ۽ مجاهدا به بيان ڪري ٿو ۽ وڏن صوفين سان پنهنجي ميل ملاقاتن ۽ سير سفر جو به ذڪر ڪري ٿو. هو پنهنجي همعصرن ۾ قشيريءَ ۽ ابوسعيد ابوالخير جا نالا کڻي ٿو. ڪتاب جي تصنيف جو سبب ڄاڻائيندي لکي ٿو ته ڪنهن دوست کيس لکي موڪليو ته تصوف جي حقيقت ۽ صوفين جي عقائد بابت کيس معلومات ڏني وڃي. هجويري پهريون دفعو صوفين جي ٻارهن سلسلن يا گروهن جو ذڪر ڪيو آهي، جيڪي ان وقت تائين گهڻو مشهور هئا. هن ملامتيه صوفين جي باري ۾ به ڪجهه معلومات ڏني آهي.

پنجين صديءَ ۾ هجويريءَ کان سواءِ ٻه ٻيا وڏا صوفي جيڪي فارسي جي ڪري مشهور آهن، اهي ابوسعيد ابوالخير (وفات 440/1049) ۽ عبدالله انصاري آهن. ابوسعيد خراسان جي شهر ميهن ۾ پيدا ٿيو ۽ عبدالرحمان سلميءَ جو شاگرد ٿيو. هو پنهنجي اقوالن ۽ رباعين جي ڪري صوفي ادب ۽ عرفان ۾ خاص جڳهه والاري ٿو. هن باقاعدي خانقاه قائم ڪئي ۽ پنهنجي مريدن لاءِ ڏهن اصولن جي پائبندي لازم قرار ڏني جتي هن جنهن سماع کي پڻ باقاعدي رواج ڏنو. هن جي فڪر ۾ محبت تي زياده زور ڏنل آهي. هن جي زندگيءَ جو احوال ۽ ملفوظات سندس پڙيوڻي محمد منور 'اسرار التوحيد في مقامات الشيخ ابي سعيد' سال 1115/590 ۾ مرتب ڪيو.

عبدالله انصاري مشهور صحابي حضرت ابويوب انصاري جي نسب مان هو. هو هرات ۾ ڄائو ۽ اتي ئي سال 1089/481 ۾ وفات ڪيائين. عام طور کيس پير هرات سڏيو وڃي ٿو.

سندس تصنيفات عربي ۽ فارسيء ۾ آهن، صوفين جي سوانح بابت سندس تصنيف ”طبقات الصوفيه“ آهي. عربيءَ ۾ هن ”منازل السائرین“ لکيو، جنهن ۾ ڏهه باب قائم ڪيا ۽ هر باب ۾ ڏهن منزلن يعني ڪل هڪ سئو منزلن جو بيان ٿيل آهي. انصاري پنهنجي عرفاني انداز ۾ قرآن پاڪ بابت مختصر مگر نهايت خوبصورت انداز ۾ تفسيرِي اشارات مرتب ڪيا جنهن کي چاليهن سالن کان پوءِ سندس هڪ شاگرد فضل الله ميبڙي 1135/530 ڌاري ’كشف الاسرار‘ وعده الابرار نالي سان مڪمل ڪيو. جيڪو ڏهن جلدن تي مشتمل آهي. عبدالله انصاري جو گهڻو وقت نيشاپور ۾ گذريو ۽ هن مشهور صوفي ابوالحسن خرقاني (1034/425) کان فيض حاصل ڪيو. ان کان سواءِ هو ابوسعيد ابوالخير سان به عقيدت رکندو هو ۽ ساڻس ملاقات ڪئي هئائين. انصاري فارسي نثر جيڪو گهڻو ڪري مسجع آهي ۽ نظم ۾ جداگانہ ۽ بينظير اسلوب جو مالڪ آهي. هو محبت جي رنگ ۾ خدا سان همڪلامي ڪري ٿو ۽ ان ڪري سندس فڪر ۾ وحدت وجود جو رنگ چانيل آهي ۽ ان ۾ عجيب لذت ۽ چاشني موجود آهي.

سندس تصوف جو عرفاني انداز رسالہ ’پردہ حجاب‘ ۾ هن رباعي مان ڏسي سگهجي

ٿو.

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت
نامیست زمن برمن و باقی همه اوست

پنجين / يارهين صديءَ جو وڏو صوفي بلڪه اسلامي دنيا جو وڏي ۾ وڏو صوفي ۽ مصنف امام غزالي (1059/451 - 1111/505) آهي، جنهن کي پڻ هن صديءَ ۾ شمار ڪرڻ گهرجي جيتوڻيڪ سندس وفات ڇهين صديءَ جي شروع يعني 1111/505 ۾ ٿي.

ابوحامد محمد غزالي سال 1058ع ۾ طوس ۾ ڄائو. امام الحرمين جويني جهڙو قابل شخص سندس استاد هو. غزالي هڪ ئي وقت متڪلم، محدث، فقيه، مفسر ۽ مفڪر هو. اهو بغداد ۾ سلجوقيين جو زمانو هو. نظام الملڪ غزالي کي مدرسه نظاميه بغداد ۾ استاد مقرر ڪيو. جتي هن پنهنجي قابليت جا جوهر ڏيکاريا ۽ سندس علمي شهرت چوڏس ڦهلجي وئي. اهوئي زمانو هو جڏهن منجهس اندروني اٿل پٿل اچي رهي ۽ هن پنهنجي علمي زندگيءَ ۾ سخت تشنگي محسوس ڪئي ۽ ڪنهن روحاني تبديليءَ جي انتظار ۾ رهڻ لڳو. اها سموري ڪشمڪش هن پنهنجي تصنيف ”المنقذ من الضلال“ يعني ”گمراهيءَ کان چوٽڪارو“ ۾ بيان

ڪئي آهي. جنهن ۾ هو اهو نتيجو قائم ڪري ٿو ته حقيقت يا معرفت تائين رسائي ظاهري حواسن ذريعي نه ٿي ڪري سگهجي، ان لاءِ هڪ الڳ فهم درڪار آهي. غزاليءَ جي زندگيءَ جو اهو هڪ وڏو واقعو هو. جنهن کيس اڳتي هلي تصوف جي دنيا ۾ اهم مقام تي پهچايو. اها سندس روحاني تجربن جي دنيا هئي جنهن ڪري هو ’احياءِ علوم الدين‘ جهڙي معركة الاراءِ ڪتاب تصنيف ڪري سگهيو. جنهن جهڙو ڪانس پوءِ ٻيو ڪو اهڙو ڪتاب لکي نه سگهيو. انهيءَ ڪتاب جو اختصار هن پاڻ فارسي زبان ۾ ’ڪيمياءِ سعادت‘ نالي سان لکيو. سندس ٻين تصنيفات ۾ مشكاة الانوار، مڪاشفة القلوب، منهاج العابدين، مقاصد الفلاسفه، تهافت الفلاسفه وغيره شامل آهن. هن پوئين ڪتاب ۾ فلسفين جي نظرين کي مضبوط دليلن سان رد ڪري ڏيکاريو اٿس. غزالي گهڻو ڪجهه لکيو ۽ گهڻو مقبول ٿيو ۽ ان ڪري ڪو وقت آيو جو سندس نالي جو فائدو وٺي ڪن ٻين عقيدتي وارن عام ماڻهن کي گمراه ڪرڻ خاطر ڏانهس ڪتاب منسوب ڪري ڇڏيا. غزاليءَ جي تحريرن مغرب وارن کي به گهڻو متاثر ڪيو، جتي مٿس گهڻي تحقيق ٿي آهي.

تصوف جي تاريخ ۾ غزاليءَ جو مقام انهيءَ ڪري مٿانهون آهي، جو هن پنهنجي عالمانه استدلال ذريعي تصوف ۽ ظاهري عالمن يا فقيهن درميان هلندڙ تنازعي جو احياءِ جي صورت ۾ قابل قبول تصفيو ڪري ڏيکاريو. غزالي پنهنجي تحريرن ۾ متقدمين صوفين خاص طور محاسب، جنيد، بايزيد، ابوطالب مڪي، ابوسعيد خراز وغيره جا گهڻا حوالا آڻي ٿو. ائين ڪڍي چئجي ته غزاليءَ تصوف جي اها عمارت، جنهن جا بنياد سراج، ڪلاباذي ۽ ابوطالب مڪي رکيا هئا، ان جي تڪميل ڪئي ۽ ان کي اهڙو سگهارو ۽ مضبوط ڪيائين جو ڪانس پوءِ ڪنهن به طرف کان تصوف جي مخالفن هٿان ان تي ڪو وڏو حملو نه ٿي سگهيو. اهو غزاليءَ جو علمي ۽ فڪري ڪارنامو آهي، جو تصوف اسلامي زندگيءَ جو هڪ مڃيل ۽ عام طور قابل قبول نمونو ٿي پيو، جنهن جي ثبوت طور کيس ”حجة الاسلام“ جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو.

ساڳي صديءَ ۾ امام غزاليءَ جو ننڍو ڀاءُ احمد غزالي ٿي گذريو جنهن ڪانس پندرهن سال پوءِ يعني 520/1126 ۾ وفات ڪئي. احمد غزالي جي تصوف ۾ عشق ۽ محبت جو غلبو آهي. جنهن ڪري هن جو شمار بايزيد بسطامي (260/874)، خرقاني (وفات 425/1034) ۽ ابوسعيد ابوالخير (440/1049) وارن صوفين جي ٽولي ۾ ٿئي ٿو. احمد غزاليءَ جي تصنيفات ۾ هڪ ننڍو رسالو سوانح شامل آهي، جنهن ۾ هن خوبصورت فارسي نثر ۽ نظم ۾ عشق ۽ محبت جي زبان ۾ تصوف جا نڪتا بيان ڪيا آهن. هو انهيءَ رسالي ۾ بنا نالي وٺڻ جي حلاج

جو هيٺيون مشهور شعر نقل ڪري ٿو:

انا من اهوئ و من اهوئ انا نحن روحان حللنا بدنا

ترجمو: مان اهو آهيان جنهن سان آءُ محبت ڪريان ۽ اهو جنهن سان محبت ڪريان ٿو آءُ

آهيان. اسين به روح آهيون، جيڪي هڪ بدن ۾ لٿا آهيون.

ليڪن انهيءَ شعر جي پوئين مصرع تي تنقيد ڪندي، احمد غزالي چوي ٿو ته ان ۾

شاعر دوئي جو اقرار ڪري ٿو، جيڪو وحدت جي خلاف آهي. البت پهرين مصرع ۾ وحدت جو اقرار آهي.

چهين صديءَ جي شروع ۾ همدان جي صوفي عبدالله ابن الميانجي جيڪو عين القضاة همدانيءَ جي نالي سان مشهور ٿيو، پنهنجي تحريرن ۾ ابن منصور حلاج جي نقش قدم تي هلڻ لڳو. هو شروع ۾ امام محمد غزاليءَ جي تحريرن کان متاثر هو، پر جڏهن ان جو ننڍو ڀاءُ احمد غزالي همدان آيو ته هن سندس محبت ۽ عشق واري نظريي کي اختيار ڪيو. هن پنهنجي مشهور ڪتاب ”تمهيدات“ ۾ ابليس کي سچو عاشق ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. جلد ئي کيس نظر بند ڪيو ويو. قيد ۾ رهڻ دوران هن ”شڪوي الغريب“ لکيو جنهن ۾ هن پنهنجي نظرين جي صفائي پيش ڪئي. پر کيس اها صفائي بچائي نه سگهي ۽ کيس 1131/526 ۾ قتل ڪيو ويو. همداني فارسي زبان جو اعليٰ شاعر هو ۽ هو پنهنجين تحريرن کي مؤثر بناڻ لاءِ جتي ڪٿي اهي شعر آڻي ٿو.

هندوستان ۾ چشتي سلسلي جي مشهور صوفي بزرگ حسيني گيسو دراز ’زبدة الحقائق‘ نالي سان تمهيدات جي شرح لکندي همداني جي گهڻين ڳالهين سان اختلاف ظاهر ڪيو ۽ کيس ”بچ عارف“ ڪوٺيو آهي.

چهين/پارهين صديءَ جي تصوف ۾ شيخ الاشراق شهاب الدين يحييٰ سهروردي مقتول هڪ اهم ليکن متنازع شخصيت آهي. هو ايران جي شهر زنجان جي ڀرسان سهرورد ۾ (1154/549) ۾ پيدا ٿيو. سندس طبيعت جو رجحان حڪمت ۽ فلسفي طرف هو جنهن ۾ هو خاص طور قديم ايران جي فڪر کان متاثر هو. حلب ۾ رهائش دوران اتي جي فقيهن سان سندس وڏا مناظرا ٿيا. سندس تصنيفن ۾ حكمة الاشراق ۽ ’هياكل النور‘ قابل ذڪر آهن. نور مان سندس مراد روح ۽ ظلمت مان مراد مادو آهي. انوار جو مطلب عقل ۽ افلاڪ جي عقول کي انوار

قاهره سڏي ٿو. مجرد انوار مان مراد انساني نفس ۽ نور الانوار مان مراد خدا وٺي ٿو. سهروردي کي سندس نظرين جي بنياد تي صلاح الدين ايوبيءَ جي دور ۾ (1191/587) ۾ جڏهن سندس عمر فقط 38 سال هئي، قتل ڪيو ويو.

ڇهين صديءَ ۾ ئي عبدالرحمان ابن الجوزي (1126-1200/511-597) پنهنجي مشهور تصنيف ”تلبيس ابليس“ ۾ جتي ٻين مختلف عقيدن ۽ فرقن کي ابليس جي هٿان گمراهي قرار ڏنو، اتي هن صوفين جي خلاف به دل کولي لکيو. هن سڀ کان وڌيڪ ابن منصور حلاج کي تنقيد جو نشانو بنايو ۽ ان کان پوءِ شيخ احمد غزاليءَ تي چوه چنڊيا.

هن تصوف جي بنيادي ڪتابن، جهڙوڪ ڪتاب اللمع، رساله قشيره، قوت القلوب، حلية الاولياء، طبقات الصوفيه وغيره تي پڻ تنقيد ڪئي. آخر ۾ هو امام غزاليءَ جي احياء علوم الدين ۾ پڻ ڪن ڳالهين جي نشاندهي ڪري چوي ٿو ته اهي شريعت جي خلاف آهن. ابن جوزي جيتوڻيڪ پاڻ حنبلي هو پر ان جي باوجود هو شيخ عبدالقادر جيلاني سان پنهنجو نظرياتي اختلاف ظاهر ڪري ٿو. بهرحال اها حقيقت آهي ته کيس وقت جي عباسي حڪمرانن جي پٺپرائي حاصل هئي.

ڇهين/ٻارهين صدي جي تصوف ۾ شيخ عبدالقادر جيلاني (وفات 166/561) مقناطيسي شخصيت آهي. هو فارس جي شهر گيلان ۾ سال 1078/471 ۾ پيدا ٿيو. سترهن سالن جي عمر ۾ تعليم خاطر بغداد آيو ته اتي ئي رهي پيو. پنجاه سالن جي عمر ۾ سندس روحاني فيض جو اڏو هل هليو جو پري پري جا ڪيترا ماڻهو سندس خطبا ۽ وعظ ٻڌڻ لاءِ هر وقت حاضر هوندا هئا. جلد ئي سندس عقيدتمندن جو حلقو اڏو وسيع ٿي ويو جو اهو ملڪي سرحدون لتاڙي ڏيهه پر ڏيهه تائين پهچي ويو. اهڙيءَ طرح سندس نالي پويان قادري سلسلو وجود ۾ آيو جنهن جو اثر وڌ ۾ وڌ برصغير هندو پاڪ ۾ ٿيو. سنڌ ۾ به قادري طريقو گهڻو مقبول ٿيو، جتي کيس ”پيران پير“ ۽ ”غوٺ اعظم“ جهڙن لقبن سان ياد ڪيو وڃي ٿو. ۽ ڏانهس ڪيتريون ڪرامتون منسوب ڪيون وڃن ٿيون.

شيخ عبدالقادر جي تصنيفات ۾ غنية الطالبين، فتوح الغيب ۽ فتح الرباني قابلِ ذڪر آهن. سندس انداز بيان ۾ خطبات جو زور ۽ روحاني قوت جو سمنڊ موجون ماريندڙ آهي. فتوح الغيب ۾ تصوف جي تعريف هن ريت ملي ٿي. اهو اٺن خصلتن جي گڏجڻ جو نالو آهي. سخاوت حضرت ابراهيم جي، صبر حضرت ايوب جو، مناجات حضرت زڪريا جي، عفت حضرت يحييٰ جي، خرقة پوشي حضرت موسيٰ جي، چڙائي حضرت عيسيٰ جي، ۽ فقر حضرت محمد ﷺ جو.

هندوستان ۾ مشهور چشتي صوفي سيد محمد حسيني گيسودراز شيخ عبدالقادر جي هڪ مختصر رسالي، جنهن ۾ شيخ جا الهامات آهن، انهن جي شرح ”جواهر العشاق“ نالي سان فارسيءَ ۾ مرتب ڪئي. ان کان پوءِ شيخ عبدالحق محدث دهلوي جيڪو پاڻ قادري طريقي سان وابسته هو، تنهن شيخ عبدالقادر جيلاني جي مشهور تصنيف فتوح الغيب جي شرح فارسيءَ ۾ لکي جنهن کي گهڻي مقبوليت حاصل ٿي.

پنجين صديءَ جي آخر ڌاري ۽ ڇهين صديءَ جي اوائل ۾ مجدد الدين سنائي (وفات 525/1131) فارسي زبان جو پهريون وڏو صوفي شاعر ٿي گذريو آهي. هو موجوده افغانستان جي شهر غزنيءَ ۾ پيدا ٿيو هو ۽ ابتدائي زندگيءَ ۾ غزنوي سلطانن جو درباري شاعر هو. پراوچتو سندس طبيعت ۾ ڦيرو آيو ۽ قصيده گوئي ترڪ ڪري ”حديقہ الحقيقه“ نالي ڊگهي مثنوي نظم ڪيائين جنهن ۾ صوفي نظرين جي سمجهاڻي ننڍين ننڍين آکاڻين ۽ تمثيلي انداز ۾ ڏنائين. مثنويءَ ۾ توحيد، تنزيه، معرفت، اخلاص، مجاهده، ذکر، وجود ۽ عدم، حب ۽ محبت، شوق ۽ اتصال، رضا ۽ تسليم، عشق مجازي ۽ حقيقي، لاهوت ۽ ناسوت جهڙن موضوعن تي اظهارِ خيال ڪري ٿو. هونهايت محتاط ۽ سنجيده انداز ۾ وحدت وجود جي باري ۾ پنهنجا خيال پيش ڪري ٿو. هڪ هنڌ چوي ٿو.

کفر و دين در رهت پويان

وحده لا شريك له گويان

ترجمو: کفر ۽ دين ٻئي هن جي راه جا پانڌيڙا آهن. گويا ٻئي چون ٿا ته اهو هڪڙو آهي

۽ هن جو ٻيو شريڪ ناهي.

منصور حلاج جي ترجماني ڪندي پنهنجي راءِ هن ريت پيش ڪري ٿو.

دل و جان نش نهفته شد حق جوي

شد زبانش بحق انا الحق گوي

ترجمو: سندس دل ۽ جان حق جي تلاش ۾ گم ٿي ويا. سندس زبان حق سان

ملي انا الحق چيو.

سنائي کان پوءِ فارسي زبان جو ٻيو وڏو صوفي شاعر فرید الدين عطار آهي. هو نيشاپور

يا ان جي آسپاس 557/1142 ۾ پيدا ٿيو. جيئن سندس تخلص مان ظاهر آهي، هو ڌنڌي جي

لحاظ کان حڪمت ڪندو هو. نثر ۾ سندس مشهور ڪتاب ”تذكرة الاولياءِ“ کان سواءِ نظم ۾

ڪيتريون مثنويون آهن. جهڙوڪ پند نامه، منطق الطير، الاهي نامه، مصيبت نامه، اسرار نامه.

اهڙيءَ طرح سندس رباعين جو مجموعو مختار نامه ۽ ديوان پڻ موجود آهن. عطار مجدد الدين بغداديءَ جو مريد هو ۽ اهو وري نجم الدين گبري جو خليفو هو. ان لحاظ کان عطار جو واسطو گبرائي سلسلي سان هو. عطار پنهنجي نظرين ۽ واشگاف طور وحدت الوجود جو اقرار ڪيو آهي، جيئن هن شعر مان ظاهر آهي:

ای روی در کشیده ببا زار آمده

خلقی بدین طلسم گرفتار آمده

ترجمو: هاڻو، هو پنهنجو چهرو کولي جهان ۾ ظاهر ٿيو آهي. سموري مخلوق انهيءَ مند ۾ ڦاٿل آهي.

سال 617/1220 ۾ منگولن جڏهن نيشاپور ۾ قتل عام ڪيو ته عطار ان حملي ۾ شهيد ٿي ويو. سنائي ۽ عطار جي شاعري توڙي فڪر جو سنڌ هنڌ جي شاعري ۽ صوفي فڪر تي وڏو اثر رهيو آهي. وڏي ڳالهه ته مولانا جلال الدين روميءَ جهڙو عظيم صوفي شاعر پڻ کانئن متاثر هو. جو هنن لفظن ۾ پنهي کي هن ريت خراج عقيدت پيش ڪري ٿو.

هفت شهر عشق را عطار گشت

ماهنوز اندر خم يك كوچه ايم

عطار روح بود و سنائي دو چشم او

ما از بي سنائي و عطار آمده ايم

ترجمو: عطار روح وانگر آهي ۽ سنائي ان جون ٻه اکيون. اسان سنائي ۽ عطار جي پويان آيا آهيون.

ستين/تيرهين صدي

ستين/تيرهين صديءَ کي تصوف جي عروج جي صدي چئجي ته وڌاءُ نه ٿيندو. ان دور ۾ جتي سهروردي، گبرائي ۽ شاذلي طريقا اڀرندي نظر اچن ٿا اتي ئي اهڙيون عظيم هستيون ڄائيل نظر اچن ٿيون جن مان هر هڪ اسلامي دنيا جي وڏي حصي کي متاثر ڪيو. اهي آهن شيخ شهاب الدين سهروردي (وفات 1234/632)، محي الدين ابن عربي (وفات 1240/638) ۽ جلال الدين رومي (وفات 1274/672)

شهاب الدين جي تربيت سندس چاچي شيخ ابونجيب سهروردي (وفات 1168/562) ڪئي جيڪو بغداد جي جامع نظاميه ۾ استاد هو ۽ شيخ احمد غزالي ۽ شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جو معتقد هو. هن پاڻ هڪ ننڍو رسالو ”آداب المريدين“ لکيو هو. شيخ شهاب الدين جي تصنيفن مان شهرت ۽ مقبوليت ”عوارف المعارف“ کي ملي جيڪو صوفين جي حلقن ۾ درسي ڪتاب جي حيثيت حاصل ڪري ويو. سنڌ هنڌ ۾ سهروردي سلسلو بهاءُ الدين ملتاني جي

ذريعي ڦهليو جيڪو پاڻ بغداد ۾ پهچي سهرورديءَ جو مريد ۽ خليفو ٿيو هو. بهاءُ الدين کان
ڪجهه وقت اڳ سنڌ جو بزرگ نوح بڪري پڻ بغداد ۾ سهرورديءَ جو مريد ٿيو ۽ موٽي سنڌ آيو.
سندس مزار بڪر جي قلعي اندر آهي جنهن جا آثار روهڙي ۽ سکر جي وچ تي درياءَ جي ٻيٽ تي
آهن.

ستين صدي اندر ٻيو وڏو سلسلو جنهن عرب دنيا خاص طور مصر، تيونس ۽ اتر افريقا
۾ اثر نفوذ حاصل ڪيو، اهو شاذلي طريقو آهي، جنهن جو باني ابوالحسن علي بن عبدالله
شاذلي (وفات 1258/656) هو. هو تيونس ۾ ڄائو ۽ مصر ۾ ان سال وفات ڪيائين جڏهن
بغداد ۾ هلاڪو جي هٿان عباسي خلافت جو خاتمو ٿيو. شاذلي جي تحريرن ۾ ”حزب البر“
”حزب النصر“ ۽ ”حزب البحر“ شامل آهن. جن مان پوئين کي گهڻي مقبوليت ملي. اهي بنيادي
طور دعائون يا ذڪر آهن، جن کي وظيفي طور اختيار ڪيو ويندو آهي. شاذلي طريقي ۾ جنهن
ٻئي شخص نالو ڪيو اهو ابن عطاءُ الله (وفات 1309/703) اسڪندري آهي، جنهن پنهنجي
مختصر تصنيف ”الحڪم“ يعني ”دانائي“ جي ڪري وڏي شهرت حاصل ڪئي. هن ڪتاب ۾
ڪل 262 مقولا آهن، جيڪي بهترين عربي نثر جو نمونو آهن جن ۾ ايڏي ڪشش ۽ تاثير آهي
جو ان تي ڪيئي شرحون لکيون ويون آهن. مخدوم عبدالجبار صديقي پاتائي جو ڪيل سنڌي
ترجمو پڻ شايع ٿي چڪو آهي.

مشهور قصيده برده جو مصنف امام بوصيري جو تعلق پڻ شاذلي طريقي سان هو ۽ هو
پڻ ستين صديءَ ۾ ٿي گذريو. هو مصر جي شهر قاهره جي ڀرسان 1213/610 ۾ ڄائو ۽
1296/695 ۾ وفات ڪري ويو. مشهور روايت موجب فالج جي بيماريءَ ۾ کيس نبي ڪريم ﷺ
جي زيارت نصيب ٿي جنهن ۾ هن ڏٺو ته پاڻ پنهنجي چادر مبارڪ کيس لاهي ڏنائون، جنهن کان
پوءِ بوصيري صحتياب ٿيو. قصيده برده جي بندن ۾ بوصيري پيغمبر اسلام سان جنهن والهانه
عشق ۽ محبت جو اظهار ڪيو آهي، ان جو ٻيو مثال ملڻ مشڪل آهي. اهوئي سبب آهي جو ان
کي اسلامي دنيا ۾ بي پناهه مقبوليت حاصل ٿي ۽ ان جي ورد کي روحاني شفا جو سبب
سمجهيو وڃي ٿو. سنڌي ٻوليءَ ۾ پڻ قصيده برده جا ڪيترا منظوم ترجما موجود آهن.

شاذلي طريقي سان وابسته جنهن ٻئي بزرگ جو نالو گهڻو مشهور ٿيو، اهو ابو عبدالله
محمد بن سليمان الجزولي (1465/867) آهي. ان جو سبب سندس دعائن يا وظيفن جو ڪتاب
”دلائل الخيرات“ آهي، جنهن ۾ نبي ڪريم ﷺ جن جي باري ۾ ڪيترائي درود ڏنل آهن. ۽
انهن جو مقصد سندس ذات سان محبت ۽ عشق پيدا ڪرڻ آهي. ترڪيءَ جي سلطانن جي اثر

سبب دلائل الخيرات اسلامي دنيا جي گهڻن ڀاڱن تائين پهچي ويو. ايتري قدر جو سنڌ ۾ پڻ هر پڙهيل گهر ۾ قرآن شريف جي تلاوت سان گڏ ”دلائل الخيرات“ جو ورد ڪيو ويندو هو.

ستين صديءَ ۾ ڪبرائي سلسلي جو پڻ آغاز ٿئي ٿو، جنهن جو باني نجم الدين ڪبرا هو، جيڪو هڪ واسطي سان ابونجيب سهروردي جو فيض يافته هو. 1145ع ۾ وچ ايشيا جي شهر خيو ۾ پيدا ٿيو ۽ 1220/618 ۾ منگولن جي هٿان شهيد ٿي ويو. هن جون ڪجهه تصنيفات به آهن. پر ڪبرائي سلسلي جو اصل مقبوليت جو سبب نجم الدين رازي ۽ سندس تصنيف ”مرصاد العباد“ آهي. نجم الدين دايد اصل ري شهر جو هو، پر منگولن جڏهن خوارزم تي حملو ڪيو ته هي ان کان اڳ اتان لڪي نڪتو ۽ موجوده ترڪيءَ جي شهر اناطولي ۾ اچي پهتو جتي علاو الدين ڪيقباد کيس پناهه ڏني. اتي ئي هن پنهنجي تصنيف ’مرصاد العباد‘ مڪمل ڪئي. هن سال 1252/654 ۾ وفات ڪئي. نجم الدين رازي کان پوءِ هن سلسلي ۾ علاؤ الدين سمناني (وفات 1336/737) وڏو نالو ڪيو جنهن ابن عربيءَ جي نظريات تي تنقيد ڪئي.

برصغير هندو پاڪ ۾ ڪبرائي سلسلي جو وڏو نمائندو سيد علي همداني هو، جيڪو 1311 ڌاري ڪشمير ۾ آيو. هو ڪيترن ڪتابن جو مصنف هو، جنهن مان ذخيرة الملوك گهڻو مشهور آهي. هن 1385/737 ۾ وفات ڪئي ۽ ڪشمير ۾ مدفون آهي.

ستين صديءَ بلڪ تصوف جي سموري تاريخ جي اهم ترين شخصيت جنهن پاڻ کان پوءِ تصوف جي سموري تاريخ کي فڪري لحاظ کان گهڻي ۾ گهڻو متاثر ڪيو، اهو اسپين جو محمد بن علي ابن عربي آهي، جنهن کي ”محيي الدين“ ۽ ”شيخ اڪبر“ جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. هو اسپين جي شهر مرسيه ۾ 1165/560 ۾ ڄائو ۽ اشبيلي ۾ علم جي تحصيل ڪيائين. سال 1211/608 ۾ مصر حجاز ۽ موجوده ترڪيءَ جي ڪن حصن جو سير سفر ڪيائين. بغداد ۾ سندس ملاقات شيخ شهاب الدين سهرورديءَ سان ٿي. آخر 1250/638 ۾ دمشق ۾ وفات ڪيائين جتي مدفون آهي.

ابن عربيءَ جي تصنيفات جو تعداد چار سئو جي لڳ ڀڳ آهي. هن کي عربي نثر توڙي نظم ۾ يڪسان دسترس آهي. ابن عربيءَ جي فڪر جو مرڪزي نقطو هي آهي ته ڪائنات ۾ وجود صرف ذات خداونديءَ جو آهي. اهو ئي واجب الوجود آهي. هيءَ ڪائنات يا مخلوق ان جي صفتن جي تجلي ۽ مظهر آهي. ابن عربي خدا ۽ ڪائنات جي وچ ۾ عينيت جي نسبت قائم ڪري ٿو ۽ سندس سڀني تصنيفن ۾ سڄو زور انهيءَ نسبت کي مختلف طريقن سان سمجهاڻو

آهي. ابنِ عربيءَ جي فڪر کي عام طور وحدت الوجود جو نالو ڏنو وڃي ٿو. جيتوڻيڪ هن پاڻ اهو اصطلاح ڪٿي به استعمال نه ڪيو آهي.

ابنِ عربيءَ جي تصنيفات مان ”فتوحات مڪيه“ ۽ ”فصوص الحڪم“ کي وڏي ۾ وڏي شهرت ملي. فتوحات هڪ ضخيم تصنيف آهي جنهن ۾ 560 باب آهن. اسلام جي بنيادي ارڪان کان وٺي تصوف ۽ مذهب جي فلسفي يعني الاهيات جي هر پهلو تي قرآن، حديث ۽ صوفين جي اقوالن ۽ اعمالن جي روشنيءَ ۾ بحث ٿيل آهي. ڪتاب ۾ هڪ ڀيرو باب صوفي اصطلاحن جي سمجهاڻي تي مشڪل آهي. اهڙيءَ طرح سڀ کان پهرين ابنِ عربي پنهنجا عقائد تفصيلي طور بيان ڪيا آهن ته جيئن خواصخواه جي غلط فهمين پيدا ڪرڻ کان بچاءُ ٿي سگهي. بهرحال هر هنڌ هو اها وضاحت ڪري ٿو ته وٽس تشريح ۽ تعبير جو بنياد سندس ذاتي ڪشف آهي.

فصوص الحڪم جيڪو نسبتاً هڪ ننڍو ڪتاب آهي، ان بابت ابنِ عربي لکي ٿو ته اهو سال 627ھ جو محرم جو ميهنو هو ۽ هو دمشق ۾ ترسيل هو ته خواب ۾ کيس پاڻ ڪريم ﷺ جن جي زيارت نصيب ٿي. پاڻ سڳورن جي هٿن ۾ ”فصوص الحڪم“ ڪتاب هو ۽ کيس ڏئي لکڻ جو حڪم ڪيائون. هن ڪتاب ۾ ڪل 27 باب آهن. اسلامي تصوف ۽ عرفان جي تاريخ ۾ هي نهايت اهم ڪتاب آهي. فڪري لحاظ کان ”فصوص“ کي ”فتوحات“ جو نچوڙ چئي سگهجي. جنهن ۾ اهو ساڳيو عينيت جو فلسفو نظر اچي ٿو. فتوحات ۾ ”سبحان من خلق الاشياءَ و هو عينها“ يعني پاڪائي ان ذات جي جنهن مخلوق پيدا ڪئي ۽ پاڻ ان جو عين آهي، چئي ان فڪر جو بنياد رکي ٿو ته وري فصوص جي فص هوديه ۾ ”و هي انه عين الاشياءَ“ يعني اهوئي بيشڪ شين جو عين آهي، جا الفاظ استعمال ڪري ساڳئي نظريي جي توثيق ڪري ٿو.

ابنِ عربيءَ جي فڪر اڳتي هلي اسلامي دنيا جي وڏن ذهنن کي متاثر ڪيو جن ۾ هڪ طرف فخر الدين عراقی (688/1289)، محمد شيرين مغربي (وفات 1406/809) ۽ مولانا جامي (وفات 898/1492) جهڙا باڪمال شاعر ۽ نثر نگار شامل آهن ته ٻئي طرف انهن ۾ صدر الدين قنوي (وفات 1274/1673)، عبدالرزاق ڪاشاني (1335/736) ۽ جلال الدين سيوطي (1505/911) جهڙا عالم فاضل به اچي وڃن ٿا. ليڪن ساڳي وقت ابنِ عربيءَ جي فڪر جا سخت مخالف پڻ پيدا ٿيا جن جي صف ۾ سرفهرست ابنِ تيميه (1328/728)، ابنِ خلدون (1406/808) ۽ ابنِ حجر عسقلاني (1421/825) جهڙيون هستيون پڻ شامل آهن.

ستين/تيرهين صديءَ جو پيو عظيم صوفي بلڪ تصوف جي دنيا جو وڏي ۾ وڏو شاعر جلال الدين رومي (1207/601-1273/672) آهي. هو موجوده افغانستان جي شهر بلخ ۾ ڄائو. اهو زمانو هو جڏهن منگولن جي حملن ۽ يلغارن وچ ايشيا جي ملڪن کي افراتفريءَ جو شڪار بنائي ڇڏيو هو. انهيءَ ڪري رومي اڃان چوڪرو هو ته سندس پيءُ بهاولدين جيڪو پڻ وڏو صوفي هو بلخ مان لڏ پلاڻ ڪئي ۽ آخر ۾ وڃي موجوده ترڪيءَ جي شهر قونيه ۾ مقيم ٿيو.

مثنوي رومي جيڪا چوويهه هزار بيتن تي مشتمل آهي تصوف جو هڪ عظيم شاهڪار آهي، جنهن ۾ تصوف جي بنيادي اصولن کي تمثيلي ۽ حڪايتن واري انداز ۾ بيان ڪيو ويو آهي. انهيءَ ڪري منجهس انساني ذهن کي متاثر ڪرڻ جي وڏي سگهه موجود آهي. اهوئي سبب آهي جو مثنوي روميءَ کي تصوف جي ذري گهٽ سڀني سلسلن ۾ وڏي قدر جي نگاهه سان ڏٺو ويو آهي ۽ شعرن کي حوالي طور پيش ڪيو وڃي ٿو.

مثنويءَ کان سواءِ روميءَ جي شاعريءَ جو ٻن هزار غزلن تي مشتمل ديوان شمس تبريز پڻ موجود آهي، جيڪي هن پنهنجي مرشد شمس جي روحاني قوت کان متاثر ٿي لکيا هئا ۽ ان ۾ هن پنهنجي نالي بدران مرشد جي نالي کي تخلص طور استعمال ڪيو آهي. روميءَ جي غزلن ۾ سمنڊ جو جوش ۽ ان جي موجن جي رواني آهي، جيڪا ڪائنات جي هر شيءِ کي احاطي ۾ آڻي ٿي. روميءَ جي ملفوظات جو مجموعو هڪ ننڍي ڪتاب ’فيه ما فيه‘ جي صورت ۾ پڻ موجود آهي. جيتوڻيڪ رومي ابن عربيءَ جو ننڍو معاصر آهي پر سندن ملاقات تاريخي طور ثابت ناهي.

ڊاڪٽر محسن جهانگيري جي تحقيق موجب ابن عربي سال 607/1210 ۾ سيروسفر ڪندي ايشيا ڪوچڪ آيو جتي هو سلطان ڪيڪائوس جو مهمان ٿيو جنهن کيس قونيه ۾ رهڻ جي آڇ ڪئي. ابن عربي ڪجهه عرصو اتي رهيو جتي هن صدرالدين قنوي (607-673) جي ماءُ سان شادي ڪئي. اهڙيءَ طرح قنوي ”سندس اڳ ڄاڻو ٿيو. بلڪ اڳتي هلي هونءَ صرف ابن عربي جو وڏو شارح ٿيو ۽ سندس فڪر کي قونيه ۾ ڦهلائڻ جو هر طرح اهل ثابت ڪيو. مولانا رومي ۽ سندس والد اندازو آهي ته 1225 ڌاري يا ڪجهه وقت اڳي اچي قونيه پهتا هئا، ان عرصي دوران ئي روميءَ جو صدرالدين سان گهرو رابطو قائم ٿيو ۽ هنن جي پاڻ ۾ علمي ڏي وٺ جي شروعات ٿي. اڳتي هلي صدرالدين ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جو درس ڏيڻ شروع ڪيو ۽ ان جي مشهور شرح ’فڪوڪ‘

مرتب ڪئي. اهو زمانو هيو جڏهن فخرالدين عراقي جيڪو بهاءُ الدين سهروردي ملتانيءَ جو نياڻو هو سال 1266 يا ان جي لڳ ڀڳ قونية ۾ وارد ٿيو ۽ صدرالدين قونويءَ جي درس ۾ اچي شامل ٿيو انهيءَ صحبت جي اثر تحت پنهنجي مشهور تصنيف 'لمعات' مرتب ڪئي. ان عرصي دوران عراقيءَ جون مولانا روميءَ سان پڻ رهاڻيون ممڪن نظر اچن ٿيون جنهن جا اشارا ديوان شمس تبريز ۾ ملن ٿا.

مولانا روميءَ جڏهن سال 672 / 1273 ۾ وفات ڪئي ته سندس جنازي نماز صدرالدين قونوي پڙهائي. هڪ سال جي اندر وري صدرالدين پاڻ وفات ڪئي. فخرالدين عراقي فارسي زبان جو صاحب طرز شاعر آهي ۽ سندس شاعريءَ ۾ تصوف جو محبت وارو ۽ وجودي رنگ جو ڀرپور اظهار ملي ٿو. هن سال 688 / 1299 ۾ وفات ڪئي ۽ هن کي دمشق ۾ ابن عربيءَ جي مزار جي ڀرسان کيس دفن ڪيو ويو.

ابن عربيءَ جي فڪر جو ڀيو وڏو شارح مؤيدالدين جندي ثابت ٿيو جيڪو صدرالدين قونويءَ جو مريد ۽ فيض يافته هو. هن پڻ فصوص جي شرح لکي ليڪن جندي کان وڌيڪ سندس شاگرد عبدالرزاق کاشاني پاڻ کي ابن عربيءَ جو وڏو شارح ۽ مقلد ثابت ڪيو جنهن جي فصوص جي لکيل شرح کي گهڻي پذيرائي ملي. هن 'اصطلاحات الصوفيه' نالي هڪ ننڍو رسالو پڻ لکيو جيڪو ابن عربيءَ جي فڪر کي سمجهڻ لاءِ ڪنجيءَ جي حيثيت رکي ٿو. کاشاني 1335 / 736 ۾ وفات ڪئي.

ستين صدي جي ٻي اهم شخصيت شيخ مصلح الدين سعدي شيرازي (وفات 1292-692) آهي جيڪو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ کي پنهنجو مرشد تسليم ڪري ٿو. هن گهڻي سڀرو سياحت ڪئي هندستان ۾ پڻ آيو هو. شيخ سعدي جي تصنيفات ڪريما، گلستان ۽ بوستان کي درسي ڪتابن جي حيثيت رهي آهي. بوستان مڪمل نظم ۾ آهي جڏهن ته گلستان نثر توڙي نظم ۾ آهي. ازانسواءِ سندس شاعريءَ جي مڪمل ڪليات موجود آهي. فارسي شاعريءَ ۾ سعديءَ جي غزليات کي هڪ خاص مقام حاصل آهي. سعديءَ جي تصوف جي خاص خصوصيت اها آهي ته ان ۾ اخلاقيات جو عنصر يا تعليمات تصوف جي نظريات تي گهڻو غالب آهي. هو طريقت کي خدمت خلق جو نالو ڏئي ٿو. سندس مشهور شعر آهي.

طريقت بجز خدمت خلق نيست

به تسبيح و سجاده ودلق نيست

ترجمو: طريقت خدمت خلق ڪانسواءِ ٻيو ڪجهه ناهي. اها تسبيح ڦيرائڻ، مصلي تي ويهڻ ۽ گودڙي ڍڪڻ جو نالو ناهي.

اٺين صديءَ ۾ فارسي شاعريءَ جي حوالي سان حافظ شمس الدين شيرازي (1325 / 726-1389 / 791) جو نهايت اهم مقام آهي. هن کي فارسي غزل جو وڏي ۾ وڏو شاعر تسليم ڪيو ويو آهي جنهن جو ثبوت مغرب توڙي مشرق ۾ سندس بي پناهه مقبوليت مان ملي ٿو. نقادن جو چوڻ آهي ته غزل جي شاعريءَ ۾ حافظ پنهنجو مت پاڻ آهي. ليڪن اها به حقيقت آهي ته سندس غزل جي ڪابه مصرع شراب ۽ شاهد، مي ۽ ميخانه يا ان جي لوازمات کان شايد خالي هجي. انهيءَ صورتحال جي ڪري حافظ جي صوفيانه نظريات بابت اختلاف رهيو آهي. ليڪن اها حقيقت آهي ته وڏن وڏن صوفين پنهنجي نظرين لاءِ حافظ جي شاعري مان استدلال ورتو آهي. خاص طور سنڌ هنڌ ۾ حافظ کي هڪ وڏو صوفي شمار ڪيو ويو آهي، ايتري قدر جو امام رباني پڻ پنهنجي مڪتوبات اندر حافظ جا شعر حوالي طور آڻي ٿو: مثلاً هي شعر هڪ کان وڌيڪ ڀيرا مڪتوبات ۾ اچي ٿو:

راز درون پرده ز رندان مست پرس

کين حال نيست صوفي عالي مقام را

ترجمو: پردي جو اندريون راز مست رندن کان پڇ، چو ته اهو حال عالي مرتب صوفين کي به حاصل ناهي.

ان جو هڪڙو سبب شايد اهو آهي ته هو ڪنهن وڏي صوفي سلسلي سان باقاعده منسلڪ نه هو.

اٺين / چوڏهين صديءَ جي شروع ۾ سال 1317 / 717 ۾ محمود شبستري گلشن راز نالي اٽڪل هڪ هزار بندن تي مشتمل مثنوي نظم ڪئي جنهن کي صوفي ادب ۾ لافاني مقام حاصل آهي. اها مثنوي هن انهن پندرهن سوالن جي جواب ۾ مرتب ڪئي جيڪي هرات جي هڪ ٻئي اهل ذوق صوفي امير سيد حسيني ڪانئس پڇيا هئا، جنهن لاءِ چيو وڃي ٿو ته هو بن واسطن سان شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جو مريد هو. محمود تبريز جي ڀرسان ننڍي ڳوٺ شبستر ۾ سال 1287 / 681 ۾ پيدا ٿيو ۽ 1320 / 720 ۾ وفات ڪئي. اهو زمانو هو جڏهن منگولن بغداد جي خليفي کي قتل ڪرڻ کان پوءِ هر طرف تباهي ۽ بربادي ڦهلائي ڇڏي هئي. عالم اسلام تان اهو عذاب تڏهن هٽيو جڏهن 1296 / 696 ۾ منگولن جي سردار غازان اسلام قبول ڪيو.

شيخ محمود جوانيءَ ۾ گهڻا سير سفر ڪيا ۽ حجاز مقدس به ويو. هو پاڻ تسليم ڪري ٿو ته ابن عربيءَ جا ڪتاب فصوص الحڪم ۽ فتوحات مڪيه کيس گهڻو پسند هئا. اهوئي سبب آهي جو سندس هن مثنويءَ ۾ ابن عربيءَ جي فڪر جو پڙاڏو چڱيءَ ريت محسوس ٿئي ٿو ۽ وٽس ابن عربيءَ جا اصطلاح واجب ۽ ممڪن، قديم ۽ حادث، وجود ۽ عدم ساڳئي انداز ۾ ملن ٿا.

ڏهون سوال انا الحق جي راز بابت آهي. ان جي جواب ۾ چوي ٿو:

جز از حق نيست ديگر هستي الحق

هو الحق گوي وگر خواهي انالحق

ترجمو: حق کانسواءِ ٻيو ڪير ناهي بس حق ئي موجود آهي.

پوءِ تون چوين 'اهوئي حق آهي' يا 'آءُ حق آهيان'.

هڪ ٻئي شعر ۾ ابن عربيءَ جي تقليد ڪندي چوي ٿو:

چون ممڪن گرد امكان بر افشانند

بجز واجب دگر چيزي نمانند

معني: جڏهن ممڪن کان امڪان جي دزيري ٿي ته واجب کانسواءِ ٻي ڪا شيءِ نه بچي.

آخري ٻن سوالن جي اندر هو صوفيانہ شاعريءَ جي خاص اصطلاحن جي سمجهاڻي ڏي

ٿو. مثلاً شراب، شمع، شاهد ۽ خرابات جو چا مطلب آهي. بهرحال اها حقيقت آهي ته گلشن راز

جي وڌيڪ مشهوري ۽ مقبوليت ۾ ان جي شرح مفاتيح الاعجاز جو وڏو دخل آهي جنهن جو

مصنف شمس الدين محمد لاهيجي آهي جنهن اها ضخيم شرح 877/1442 ۾ لکي مڪمل

ڪئي. گلشن راز جون ٻيون به ڪيتريون شرحون لکيون ويون آهن.

سند هند جي صوفي فڪر جي نشو و نما ۾ گلشن راز کي وڏي اهميت حيثيت حاصل

رهي آهي.

اٺين صدي جي پوئين اڌ ۾ 'انسان ڪامل' جو مصنف عبدالڪريم بن ابراهيم

الجيلي پيدا ٿيو. هڪ اندازي موجب هو 766/1365 ۾ ڄائو ۽ 820/1417 ڌاري وفات

ڪيائين. هوماءَ جي طرفان شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جي اولاد مان هو. انسان ڪامل ۾ بار بار

هو کيس شيخ ۽ مرشد جي لقب سان ياد ڪري ٿو. هن پنهنجي زندگيءَ جو وڏو عرصو يمن ۾

گذاريو ۽ هڪ هنڌ ٻڌائي ٿو ته پاڻ هندستان جو سفر ڪيو هئائين. جيليءَ جي ويهاروڪن ڪتابن

جا نالا معلوم آهن، ليڪن سندس شهرت جو خاص سبب انسان ڪامل آهي جنهن ۾ هو بنيادي

طور ابن عربيء جو پوئلڳ محسوس ٿئي ٿو. هو ابن عربيء وانگر چوي ٿو ته هن جيڪي ڪجهه لکيو آهي ان جو بنياد سندس صريح ڪشف آهي. پر هو اهو به چوي ٿو ته مان ڪتاب ۾ اهڙي ڪابه ڳالهه نه لکي آهي جيڪا قرآن ۽ سنت جي خلاف هجي. هن جي نظر ۾ اصل وجود خيال آهي ۽ اها اهڙي ذات آهي جنهن ۾ معبود جو ڪامل ظهور ٿئي ٿو. هو ڪتاب جي باب ست ۾ انسان ڪامل جو تصور پيش ڪري ٿو ۽ چوي ٿو ته ان جي مثالي صورت پيغمبر اسلام محمد ﷺ آهي. اڳتي هلي وري قطب عالم جي تصور تحت هو پنهنجي مرشد شيخ شرف الدين اسماعيل الجبرتي جو ذڪر ڪري ٿو.

انين / چوڏهين صدي جي تصوف ۾ نهايت نمايان شخصيت بهاءُ الدين نقشبنديءَ جي آهي جنهن جي ڪري نقشبندي سلسلي جي ان نالي سان سڃاڻپ ٿيڻ لڳي. بهاءُ الدين جو تعلق وچ ايشيا سان هو ۽ مشهور صوفي يوسف همداني (1140/535-1048/440) جي اولاد مان هو جيڪو نه صرف شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جو وڏو همعصر هو بلڪه ان جي اڪثر صحبت ۾ رهندو هو. يوسف همداني جو پاڻ کان مٿي سلسلو ابو الحسن خرقاني، بايزيد بسطامي ۽ سلمان فارسيءَ کان ٿيندو حضرت ابوبڪر صديق رضي الله عنه تائين پهچي ٿو. يوسف همدانيءَ جي خليفن عبدالخالق غجدوانيءَ وچ ايشيا ۾ هن سلسلي کي ڦهلايو ۽ اتي هن سلسلي جو نالو ’طريقه خواجگان‘ مشهور ٿي ويو. انهيءَ ڪري نقشبندي طريقي جي صوفين کي اڪثر خواجہ جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. هن ئي اهي اٺ اصول قائم ڪيا جيڪي نقشبندي سلسلي جي خاص شناخت آهن. يعني هوش دردم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، ياد ڪرد، باز گرد، نگاه داشت، ياد داشت. بهاءُ الدين نقشبندي پنجن واسطن سان عبدالخالق غجدوانيءَ جو مريد آهي. هن پنهنجي سلسلي جو آغاز بخارا مان ڪيو. چون ٿا ته هو پنهنجي مريدن جي دلين تي الله جو نقش ويهاريندو هو جنهن ڪري انهيءَ لقب سان مشهور ٿي ويو.

نقشبندي سلسلي جي اهم خصوصيت اها آهي ته هو ذڪر خفي تي يقين رکن ٿا. جڏهن ته ٻين سلسلن ۾ ذڪر جلي آهي. نقشبندي سماع کي غلط سمجهن ٿا ۽ شريعت جي تابعداري تي زور ڏين ٿا.

بهاءُ الدين نقشبندي جا اقوال سندس نامي گرامي مريد ۽ خليفن خواجہ محمد پارسا (وفات 1419/822) جمع ڪيا ۽ ان جو نالو ’رساله قدسيه‘ رکيو جنهن ۾ هن انهن اقوالن جو شرح پڻ ڏنو. انهيءَ شرح ۾ جتي هو اوائلي جليل القدر صوفين جا حوالا ڏئي ٿو. اتي شاعريءَ ۾ عطار ۽ رومي کي ضرور آڻي ٿو. خواجہ محمد پارسا جي تصنيفات جو تعداد ويهارو کن ٻڌايو

ويو آهي. جن ۾ خاص طور قابل ذڪر 'فصل الخطاب' ۽ شرح فصوص الحڪم آهن. سندس شاعريءَ ۾ رباعيات مشهور آهن جن جو شرح مولانا جامي لکيو آهي.

اٺين کانپوءِ نائين يا پندرھين صدي کي ٻڌل نقشبندي جي عروج جو زمانو چئي سگهجي ٿو. سڀ کان پهرين يعقوب چرخي (وفات 815/1477) اچي ٿو جيڪو بهاءُ الدين نقشبندي کان بيعت هو. سندس تصنيف ۾ تفسير يعقوب چرخي، رساله ابداليه، انسيه، جماليه ۽ نائيه قابل ذڪر آهن. آخري رسالي ۾ هو مولانا روميءَ جي مثنويءَ جي ابتدائي شعرن جي نهايت عالمانه شرح پيش ڪري ٿو.

مولانا يعقوب چرخيءَ جي خليفن مان وري خواجه عبيدالله احرار وڏو نالو ڪڍيو ڇاڪاڻ ته وچ ايشيا جي تيموري خاندان جا فرد ۽ حڪمران سندس حلقه ارادت ۾ شامل هئا. انهيءَ ڪري هن سلسلي کي گهڻي شهرت ۽ مقبوليت حاصل ٿي. خواجه عبيدالله جي ولادت تاشقند جي هڪ ڳوٺ ۾ 806/1403 ۾ ٿي ۽ وفات 895/1490 ۾ سمرقند ۾ ٿي جتي کيس دفن ڪيو ويو.

عبيدالله احرار جي مريدن ۽ خليفن مان مولانا عبدالرحمان جامي سڀني کان وڌيڪ مشهور ٿيو. هو هرات جي ڀرسان ڄام ۾ 817/1414 ۾ ڄائو. هو اڃان پنجن سالن جو ٻار هو ته کيس خواجه بهاءُ الدين نقشبندي جي زيارت جو شرف حاصل ٿيو جيڪو حج جي ارادي سان ڄام ۾ منزل انداز ٿيو هو. مولانا جامي فارسي زبان جو آخري وڏي ۾ وڏو شاعر صوفي ۽ نثر نويس آهي. سندس ڪتابن جو ڳاڻيٽو ٽيهن کان مٿي آهي جن ۾ خاص طور قابل ذڪر 'نفحات الانس' آهي جنهن ۾ هن 613 صوفي مرد ۽ عورتن جي سوانح يا تذڪرو قلمبند ڪيو آهي.

مولانا جامي هڪ وقت عالم متڪلم ته ٻئي طرف اعليٰ پائي جو شاعر ۽ نثر نويس هو. مولانا جامي سعدالدين ڪاشغريءَ کان نقشبندي طريقي ۾ بيعت ڪئي جيڪو وري بهاءُ الدين نقشبنديءَ جو خليفو هو. آخر ۾ خواجه عبيدالله احرار کان فيض حاصل ڪيائين ان جي تعريف ۾ مثنوي 'تحفة الاحرار' لکيائين. تصوف ۽ فلسفي جي لحاظ کان شرح فصوص، لوايح، لوائح، اشعة اللمعات، الدرّة الفاخره سندس اعليٰ فهم و فڪرتي شاهد آهن. شاعريءَ ۾ سندس ٽي ديوان ۽ هفت اورنگ يعني ست مثنويون شاهڪار جي حيثيت ۾ سڃاتا وڃن ٿا. مولانا جامي فڪري لحاظ کان وحدت الوجود جو زبردست حامي آهي ۽ ابن عربيءَ جي فڪر جي هڪ مستند ۽ وڏي شارح جي حيثيت رکي ٿو. جامي 898/1492 ۾ وفات ڪئي ۽ هرات ۾ مدفون آهي.

هرات جو حڪمران سلطان حسين بايقرا ۽ سندس دانشور وزير مير علي شير نوائي (907/1501) جاميءَ جا وڏا قدردان ۽ پاڻ اهل علم ۽ اهل ذوق هئا. جنهن ڪري هنن جاميءَ جي سرپرستيءَ ۾ ڪا ڪسر نه ڇڏي. جاميءَ جون گهڻيون تصنيفون سندس عمر جي آخري چوٽائي جون آهن ۽ انهن سڀني جي پويان امير علي شير نوائي جو هٿ هو. نوائي پاڻ ترڪي جو شاعر هو جنهن ۾ سندس ديوان موجود آهي. جاميءَ جي وفات کانپوءِ هن سندس زندگيءَ بابت هڪ مختصر رسالو پڻ قلمبند ڪيو.

مولانا جاميءَ جي همعصرن ۾ ’تفسير حسينيءَ‘ جو مصنف ملا ڪمال الدين حسين واعظ ڪاشفي، مولانا عبدالغفور لاري ۽ مشهور تذڪره حبيب السير جو مؤلف خواند مير غياث الدين شامل آهن. لاري جيڪو مولانا جاميءَ جو شاگرد هو تنهن مولانا جاميءَ جي وفات کان پوءِ صوفين بابت مشهور تذڪري نفحات الانس جو تڪميل لکيو ۽ ان کانسواءِ مولانا جاميءَ جي تصنيفات بابت مفصل رسالو مرتب ڪيو. مولانا حسين واعظ ڪاشفيءَ جي پٽ فخرالدين علي بن حسين ڪاشفي مولانا جاميءَ جي وفات کان ڏهه سال پوءِ نقشبندي صوفين جي باري ۾ مشهور تصنيف ’رشحات عين الحيات‘ مرتب ڪئي جنهن ۾ خواجه عبيد الله احرار جي تعليمات تي گهڻي روشني وڌائين پر ان سان گڏ مولانا جاميءَ جي سوانح ۽ ڪارنامن کي به پڌرو ڪيائين.

سنڌ هند ۾ تصوف

سنڌ پهرين صدي هجريءَ جي ختم ٿيڻ کان اڳ يعني 93 هـ ۽ 711 ع ۾ اموي خلافت جو حصو بنجي چڪي هئي ۽ ايندڙ ٽن صدين تائين عرب خاندان سنڌ تي حڪمراني ڪندا رهيا، جنهن ڪري سنڌ اسلامي اثرات ۽ ثقافت جو مضبوط مرڪز بنجي وئي. هڪ روايت موجب ٻي صديءَ جي شروع ۾ مشهور تابعي حضرت حسن بصريٰ جنهن سان صوفين جو هڪ وڏو سلسلو شروع ٿئي ٿو، ان جا موڪليل مبلغ سنڌ ۾ آيا هئا. ٻي، ٽين ۽ چوٿين صدي هجري اندر سنڌ ۾ ڪيترا نامور شاعر، عالم، محدث ۽ فقيه پيدا ٿيا جن جا علمي ڪارناما تاريخ جو روشن باب آهن. ٻي صديءَ ۾ ابو عطا سنڌي جيڪو سنڌ جو اصلي باشندو هو، ان جي عربيءَ ۾ شاعري ملي ٿي. ساڳي صديءَ ۾ شيخ ابو تراب تبع تابعي جو نالو ملي ٿو جنهن جي مزار ٺٽي ضلعي ۾ گججي جي ڀرسان آهي ۽ سندس مزار تي لڳل ڪتبي مان 877/171 جو سن معلوم ٿئي ٿو. ٽين صديءَ ۾ ابو علي سنڌي جي باري ۾ هڪ حوالو ملي ٿو جنهن موجب مشهور ايراني سيلاني صوفي بايزيد بسطامي (وفات 261/874) جو قول آهي ته مون ابو علي کان فنا جو علم سکيو ۽ مون کيس توحيد بابت ڄاڻ ڏني. ٽين صديءَ جي آخر ڌاري حسين بن منصور حلاج (وفات 309/1922) جي سنڌ ۾ اچڻ بابت مضبوط روايت ملي ٿي. اهو زمانو هو جڏهن سنڌ ۽ ملتان ۾ اسماعيلي سرگرميون عروج تي هيون جنهن ڪري منصور حلاج تي هڪ الزام اسماعيلي مبلغ هجڻ وارو پڻ هو. بلڪ چوٿين صديءَ جي آخر ۾ ملتان ۽ سنڌ جي راڄڌاني منصوره تي اسماعيلي قابض هئا. ليڪن چوٿين صديءَ جي آخر ۽ پنجين صديءَ جي شروع ۾ سلطان محمود غزنوي جي لڳاتار حملن سبب پهرين ملتان ۽ پوءِ سنڌ ۾ اسماعيلي اقتدار جو خاتمو ٿيو. محمود غزنوي لاءِ مشهور آهي ته هو عالمن، شاعرن ۽ صوفين جو وڏو احترام ڪندو هو جنهن ڪري انهيءَ دور ۾ ڪيترن عالمن ۽ صوفين جي هلچل نظر اچي ٿي. شيخ صفي الدين گازروني جيڪو مشهور صوفي ابو اسحاق گازرونيءَ جو ڀائيٽيو هو اڄ ۾ آيو ۽ ان کي پنهنجن سرگرمين جو مرڪز بنايائين. هن 398/1007 ۾ وفات ڪئي. انهيءَ دور ۾ البيرونيءَ جهڙو عالم فاضل شخص سنڌ هند ۾ آيو ۽ ڪيترا سال ترسڻ ۽ سنسڪرت ۾ مهارت پيدا ڪرڻ کانپوءِ هن 421/1030 ۾ ’ڪتاب الهند‘ جهڙي عظيم تصنيف مرتب ڪئي. هن ڪتاب ۾ جتي هن هندن جي مذهبي نظرين کي کولي بيان ڪيو آهي، اتي هن خدا جي وجود بابت يونانين جي

فلسفيانه عقيدن ۽ صوفين جي نظريات جي پڻ مختصر چنڊ ڇاڻ ڪئي آهي ۽ انهن ۾ ملندڙ مشابهت ۽ مخالفت کي واضح ڪيو آهي.

پنجين صديءَ ۾ اسلامي دنيا جون نهايت ممتاز صوفي علي بن عثمان هجويري پنهنجو اصل وطن غزني ڇڏي لاهور ۾ اچي مقيم ٿيو. جتي هن فارسي زبان ۾ تصوف تي اولين ڪتاب 'ڪشف المحجوب' تصنيف ڪيو. جيڪو هن موضوع تي هڪ شاهڪار جي حيثيت رکي ٿو.

ڇهين صديءَ جي آخر ۾ ۽ ستين صديءَ جي اوائل ۾ شيخ نوح بڪريءَ جي خبر پوي ٿي جيڪو سهروردي سلسلي جي باني مباني شيخ شهاب الدين سهروردي کان فيض حاصل ڪرڻ بعد سنڌ جي شهر بکر ۾ اچي مقيم ٿيو ۽ اتي ئي سال 635/1237 ۾ وفات ڪيائين ۽ بکر جي قلعي اندر مدفون ٿيو. جديد تحقيق موجب هو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ جي خاندان مان هو. ساڳي ستين صديءَ ۾ شيخ شهاب الدين سهرورديءَ جو نياڻو سيد محمد مڪي (وفات 644/1246) پڻ بکر ۾ اچي رهيو. سندس قبر پراڻي سکر ۾ ڪليڪٽريءَ اندر اڃان تائين موجود آهي.

سيد بدرالدين سيد محمد مڪيءَ جو وڏو پٽ هو جنهن جي ٻن نياڻين سان هڪ ٻئي پويان سيد جلال الدين سرخ بخاري نڪاح ڪيو ۽ پوءِ وڃي اڄ ۾ مقيم ٿيو اڄ جا بخاري سيد سندس اولاد آهن.

ڇهين صديءَ اندر هندستان ۾ معين الدين چشتي جي اچڻ سان چشتي سلسلي جو آغاز ٿيو. هو سجستان ۾ 537/1142 ۾ ڄائو ۽ عثمان هارونيءَ کان فيض پرايائين. ويهن سالن جي سير سياحت کانپوءِ 590/1193 ۾ پهرئين دهليءَ آيو پر پوءِ 1197 ۾ اجمير ۾ اچي مقيم ٿيو جتي 635/1236 ۾ وفات ڪيائين. سندس مشهور قول آهي ته صوفيءَ جي دل ۾ سمنڊ جهڙي وسعت، سج جهڙي سخاوت ۽ ڌرتيءَ جهڙي نهٺائي هجڻ کپي. اهو انهن اصولن جو اثر هو جو هر رنگ ۽ مذهب جي ماڻهن کي ڏانهس ڪشش محسوس ٿي ۽ سندس اثر جو حلقو جلد ئي گهڻو پري تائين پکڙجي ويو. قطب الدين بختيار ڪاڪي انهن مان هڪ هو جيڪو ساڻس بغداد کان گڏجي آيو هو. ليڪن هن پنهنجي مرشد جي چوڻ موجب دهليءَ کي چشتي سلسلي جي ڦهلائڻ واسطي مرڪز مقرر ڪيو. غلام گهراڻي جو بادشاهه سلطان شمس الدين التتمش (وفات 637/1238) بختيار ڪاڪيءَ جو وڏو عقيدتمند هو. ايتريقدر جو هڪ روايت موجب قطب مینار سندس يادگار طور تعمير ڪرايائين. مشهور تاريخي روايت موجب بختيار ڪاڪيءَ جو انتقال سال 635/1236 ۾ احمد جام جي هن شعر ٻڌڻ کانپوءِ مٿس طاري ڪيفيت دوران ٿيو.

ڪشتگان خنجر تسليم را

هر زمان از غيب جاني ديگر است

معني: تسليم جي خنجر سان ڪنلن کي غيب کان هر گهڙي نئين حياتي ملي ٿي. وفات

کانپوءِ کيس قطب مينار جي پسگردائيءَ ۾ مهروليءَ ۾ دفن ڪيو ويو.

خواجہ قطب الدين بختيار ڪاڪي جي وفات بعد سندس خاص خليفو بابا فرید گنج

شکر ڪن حالتن جي ڪري دهلي ڇڏي اچي پنجاب ۾ ستلج جي ڪناري اجوڏن جي مقام تي

رهائش اختيار ڪئي. جيڪو اڳتي هلي پاڪپتن جي نالي سان مشهور ٿيو. بابا فرید لاءِ چيو

وڃي ٿو ته هن معين الدين چشتيءَ کان به فيض حاصل ڪيو هو. جيڪا ڳالهه سندس عمر جي

لحاظ کان ممڪن نظر اچي ٿي. بابا فرید پنجابي زبان ۾ شاعري به ڪئي جيڪا سلوڪن جي

انداز ۾ ملي ٿي، جن ۾ محبت ۽ وسيع ترانسان دوستي جو پرچار ملي ٿو. بابا فرید جي سلوڪن

ايتري مقبوليت حاصل ڪئي جو سڪ مذهب جو باني بابا گرونانڪ انهن کان متاثر ٿي پنهنجا

سلوڪ جوڙيا. اهوئي سبب آهي جو بابا فرید ثاني جا اهي سلوڪ سڪن جي مذهبي ڪتاب آدي

گرنٽ ۾ شامل آهن. بابا فرید 1265/664 ۾ پاڪپتن ۾ وفات ڪئي جتي سندس مزار آهي.

معين الدين اجميري جي خليفن مان وري صوفي حميد الدين سوالي ناگوري (وفات

1270/673) سلطان التارڪين نالي سان مشهور ٿيو. جنهن لاءِ چون ٿا ته هو هڪ بيگهه زمين

آباد ڪري گذر سفر ڪندو هو ۽ سراپا فقر جي زندگي گذاريندو هو. شيخ عبدالحق دهلويءَ جي

لکڻ موجب سندس ڪيتريون تصنيفون آهن. هو شاعري به ڪندو هو. عبدالرحيم گرهوڙي

سندس تصنيف اصول الطريقة مان هڪ اقتباس هن ڪتاب ۾ ڏنو آهي. سرر الصدور نالي سان

ملفوظات سندس پوٽي مرتب ڪئي جيڪا اڃان تائين اڻ ڇپيل آهي. هو فڪري لحاظ سان

غزاليءَ کان گهڻو متاثر هو ۽ پنهنجي مريدن کي ڪيمائي سعادت پڙهڻ جي تلقين ڪندو هو.

ڇهين ۽ اوائل ستين صديءَ جي صوفين مان ٻيو قاضي حميد الدين ناگوري

(1121/515-1227/625) پڻ آهي جيڪو قطب الدين بختيار ڪاڪي سان گڏ جي هندوستان

آيو ۽ دهلي ۾ رهڻ لڳو. هو سهروردي طريقي سان وابسته هو پر سماع جو دلدادو هو. تنهنڪري

چشتي بزرگن سان سندس گهڻي قربت هئي. هو ڏو عالم ۽ شاعر هو جنهن جو ثبوت سندس

تصنيفات ”طوالع الشمس“ ۽ ”رساله عشق“ آهن. هن دهليءَ ۾ وفات ڪئي ۽ قطب الدين

بختيار ڪاڪيءَ جي مزار جي احاطي ۾ مدفون آهي.

بابا فرید جي مريدن ۽ خليفن مان نظام الدين اولياء (وفات 1325/725) سڀني کان

وڌيڪ مشهور ٿيو. هڪ تاريخي روايت موجب سال 1257/656 ۾ جڏهن بابا فرید جي عمر لڳ

پڳ نوي سال هئي ته اجوڏن ۾ اچي وٽس حاضر ٿيو. اتي رهڻ دوران بابا فريد کيس 'عوارف المعارف' جو درس ڏنو ۽ پنهنجي وفات کان هڪ سال اڳ کيس خلافت جو خرقو پهرايو. نظام الدين اولياء هندستان جي تخت گاه دهليءَ کي پنهنجو مرڪز بنايو. ليڪن وقت جي حڪمرانن کان پري رهڻ واري اصول تي سختيءَ سان عمل ڪيو. جنهن ڪري کي حڪمران سندس مخالف به ٿي پيا. بهرحال اهو سندس مقناطيسي شخصيت جو اثر هو جو خلق جي رجوعات پاڻ وڌيڪ ٿيڻ لڳي ۽ هو 'محبوب الاهيءَ' جي لقب سان مشهور ٿي ويو. امير خسرو جهڙو لاثاني شاعر، صوفي، عالم ۽ سڀه سالار سندس وڏو عقيدتمند هو ۽ هن جو پنهنجي مرشد سان عشق جو اهو عالم هو جو مرشد جي وفات کانپوءِ جدائي جي صدمي ۾ ڇهن مهينن اندر وفات ڪري ويو ۽ کيس مرشد جي پيرانديءَ ۾ دفن ڪيو ويو.

هڪ دفعي جڏهن نظام الدين اوليا جمنانديءَ جي ڪناري تي هندن کي عبادت ڪندي ڏسي رهيو هو ته سندس زبان تي هيٺيون شعربي اختيار جاري ٿي ويو.

هر قوم راست راهي ديني و قبله گاهي

معني: هر قوم کي پنهنجي راهه پنهنجو مذهب ۽ پنهنجو قبلو آهي.

امير خسرو جيڪو مرشد جي حاضريءَ ۾ موجود هو، فوراً ٻي مصرع هيئن چئي مڪمل ڪئي:

من قبله راست کردم بر سمت کج کلاهي

معني: مون پنهنجو قبلو درست ڪيو آهي ۽ ان جو رخ کج کلاه (مرشد جي سرتي رکيل ٿوپي) طرف آهي.

ترڪ جهانگيريءَ ۾ آهي ته هڪ دفعي بادشاه وٽ صوفين جي سماع جي محفل ڄميل هئي ۽ قوال انهيءَ مٿين شعر جو ورجاء ڪري رهيو هو. اوچتو ٻڌندڙن مان مولانا علي احمد مهر ڪن تي وجد طاري ٿي ويو ۽ اتي رقص ڪرڻ لڳو. جڏهن جهانگير ڪانئس ان جو سبب دريافت ڪيو ته هن اهو پس منظر بيان ڪرڻ شروع ڪيو جنهن سان سندس ڪيفيت ۾ اڃان وڌيڪ شدت اچي وئي ۽ اتي ئي پساهه پورا ڪيائين.

امير خسرو جو تعلق ترڪ نسل سان هو. سندس والد منگولن جي حملن کان بچڻ خاطر هجرت ڪئي. هو سلطان التتمش جو فوجي عملدار هو. امير خسرو 1253 / 651 ۾ پٽيالي ۾ پيدا ٿيو. اڳتي هلي هو پاڻ نه صرف تلوار بلڪ قلم جو ڌڻي پڻ ثابت ٿيو. هو دهلي تخت جي اٺن بادشاهن سان گڏ رهيو. جڏهن سندس عمر 29 سال هئي ته هو شهزادي محمد قان سان گڏجي

ملتان آيو جيڪو سندس شاعريءَ جو وڏو قدردان هو. انهيءَ زماني ۾ ملتان سهروردي سلسلي جو وڏو مرڪز هو ۽ شيخ بهاءُ الدين زڪريا جو پٽ شيخ صدر الدين ان جو اڳواڻ هو. انهيءَ عرصي دوران امير خسرو سنڌ ۽ ان جي ماڻهن کان واقف ٿيو جو هڪ غزل جي مطلع ۾ چوي ٿو.

سرو چو تو در اچ و در تته نبا شد
گل شکل رخ خوب تو البته نبا شد

ترجمو: تو جهڙو سرو قد محبوب نه اچ ۾ هوندو نه ٿئي ۾!

چا به هجي گل جهڙي شکل ۽ چهري وارو تو جهڙو ڪڏهن نه هوندو!

امير خسرو شاعري ۾ ايران جي مشهور شاعر نظامي ۽ سعدي کان متاثر هو جنهن جو هن پاڻ اعتراف ڪيو آهي. سندس شاعريءَ جا پنج ديوان ۽ ڪيتريون مثنويون آهن. شبلي نعماني سندس شعرن جو ڳاڻيٽو چئن لکن کان مٿي ٻڌائي ٿو. امير خسرو کي حوالي ۽ ڪيترن راڳن جو موجد تسليم ڪيو ويو آهي. سندس هندي شعر به ملي ٿو. نظام الدين اوليا جي تعليمات ۽ امير خسرو جي شاعريءَ مان انسانذات جي عملي مساوات ۽ محبت جو سبق ملي ٿو، جنهن ڪري سندن فڪر همه گير ۽ لافاني حيثيت رکي ٿو.

نظام الدين جي هڪ ٻئي لائق مريد حسن سجزي پنهنجي مرشد جي ملفوظات ”فوائد الفوائد“ نالي سان مرتب ڪئي، جنهن ۾ هن 707 کان 708 هجري دوران چوٽيهن مجلسن جو احوال ڏاڙي جي صورت ۾ قلمبند ڪري هڪ وڏو علمي ڪارنامو سرانجام ڏنو. ان ريت هن نظام الدين اوليا جي شخصيت ۽ تعليمات کي ايندڙ نسلن لاءِ هڪ مثالي صوفي جي حيثيت ۾ پيش ڪري ڏيکاريو. ياد رهي ته نظام الدين اوليا پاڻ ڪابه تصنيف نه ڇڏي. چشتي روايت موجب جيڪي سماع کي روحاني غذا سمجهن ٿا، هو سماع ٻڌندو هو جنهن جو باقاعدي اهتمام ٿيندو هو. هندستان ۾ حضرت نظام الدين جي وقت ۾ چشتي سلسلو مقبوليت جي لحاظ کان عروج تي پهتو.

نظام الدين جي وفات بعد سندس خليفو نصير الدين چراغ دهلي وڏو نالو ڪڍيو. سندس ملفوظات ”خير المجالس“ منجهان هن جي اصل شخصيت ۽ ڪردار تي گهڻي روشني پري ٿي هن 757/1356 ۾ وفات ڪئي. تاريخ فيروز شاهي ۾ آهي ته جڏهن محمد بن تغلق سنڌ جي حڪمران سومرن کي سيڪٽ ڏيڻ لاءِ سنڌ تي حملو ڪيو ته چراغ دهلوي ساڻس گڏ هو. روايت آهي ته پلي ڪاڻ جي ڪري سلطان بيمار ٿي پيو ۽ 1752/1351 ۾ گذاري ويو، جنهنڪري سندس لاش ڪٿائي اچي امانت طور سيوهڻ ۾ دفن ڪيائون. ان موقعي تي چراغ

دهلوي حالتن جي نزاڪتن کي مد نظر رکندي فيروز شاه تغلق جي سيوهڻ ۾ تاجپوشي جي حمايت ڪئي.

شيخ نصير الدين جي خليفن مان وري سيد محمد گيسودراز (758/1356- 826/1422) دکن گلبرگ ۾ وڏو نالو پيدا ڪيو جتي بهمني بادشاهن جي کيس سرپرستي حاصل ٿي. هو وڏي علمي شخصيت جو مالڪ ۽ سٺو شاعر پڻ هو. تصوف جي اعليٰ تصنيفن تي دسترس هيس جن ۾ ڪتاب التعرف عوارف المعارف، فصوص الحڪم، رساله قشيري، تمهيدات عين القضاة همداني ۽ قوت القلوب خاص طور قابل ذڪر آهن. هن آداب المريدين کان علاوه تمهيدات عين القضاة جي پڻ شرح ڪئي جنهن ۾ هن عين القضاة سان همدرديءَ کان علاوه تنقيد پڻ ڪئي ۽ کيس ”بچه عارف“ ڪوٺيو. گيسودراز جي ملفوظات ”جوامع الكلم“ کي سندس پٽ سيد محمد اڪبر حسيني مرتب ڪيو جنهن مان سندس علمي تبهر ۽ دلپذير شخصيت جو رخ چڱيءَ طرح ڏسڻ ۾ اچي ٿو. هن تبصرة اصطلاحات الصوفيه پڻ 812 ڌاري مرتب ڪيو.

هو آداب المريدين ۾ پنهنجي عقيدتمندن ۽ مريدن کي ”فصوص الحڪم“ جي مطالعي کان پرهيز ڪرڻ جي هدايت ڪري ٿو.

هينئر اسان وري سهروردي سلسلي ڏانهن اچون ٿا. ستين صديءَ ۾ بهاءُ الدين زڪريا (وفات 661/1267) جو ذڪر ٿي چڪو. جيڪو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ کان سڌو سنئون فيض يافته هو. اهڙيءَ طرح ٻيو بزرگ جلال الدين تبريزي (وفات 622/1244) آهي جنهن وري بنگال ۾ وڃي ان سلسلي کي ڦهلايو. انهيءَ ساڳي نالي سان هڪ ٻيو بزرگ جلال الدين سرخ بخاري هو جيڪو بخارا کان پوءِ پهرين ملتان آيو ۽ اتي بهاءُ الدين جي حلقه ارادت ۾ شامل ٿي ويو. هن پوءِ اچ ۾ مستقل سڪونت اختيار ڪئي، جتي 690/1292 ۾ وفات ڪئي. سنڌ ملتان جي بخاري سيدن جو سلسلو گهڻي ڀاڱي هن تائين پهچي ٿو. اهڙي طرح سنڌ جو عثمان مروندي جيڪو قلندر شهباز جي لقب سان مشهور آهي، پهرئين ملتان ۽ پوءِ سيوهڻ ۾ آيو جتي هن 673/1262 ۾ وفات ڪئي. قلندر شهباز جو تاريخي طور ان کان وڌيڪ مستند احوال ڪونه ٿو ملي، ليڪن اهو تحقيق سان ثابت آهي ته ڏانهس منسوب فارسي ڪلام سندس ناهي.

اٺين صديءَ ۾ اچ ۾ جلال الدين سرخ بخاري جو پوٽو جنهن جو نالو پڻ جلال الدين هو، جيڪو اڳتي هلي جهانيان جهان گشت جي لقب سان مشهور ٿيو، وڏي اثر و رسوخ وارو

بزرگ ثابت ٿيو. هو سال 707 / 1308 ۾ اڄ ۾ پيدا ٿيو. هو سهروردي سلسلي ۾ پهريائين پنهنجي پيءُ ۽ پوءِ بهاءُ الدين زڪريا جي پوٽي شيخ رڪن الدين کان بيعت ٿيو. هو پنهنجي ليکي وڏو عالم به هو. وڏي سير سياحت به ڪيائين ۽ مڪي مديني ۾ شيخ عبدالله يافعي سان به صحبت رهيس. ليڪن جڏهن واپس موٽي آيو ۽ هڪ دفعي جڏهن دهليءَ ۾ هو ته شيخ نصير الدين چراغ دهلي جي هٿ تي چشتي سلسلي ۾ پڻ بيعت ڪيائين. سلطان محمد بن تغلق کيس شيخ الاسلام جي عهدي تي مقرر ڪيو. وري جڏهن فيروز شاه تغلق تخت نشين ٿيو ته هو اڄ ۽ دهليءَ ٻنهي هنڌن تي قيام ڪرڻ لڳو. سال 781 کان 782 ڌاري جڏهن هو دهليءَ ۾ هو ته هڪ عقيدتمند سيد علاؤ الدين سندس ملفوظات ”جامع العلوم“ نالي سان فارسيءَ ۾ مرتب ڪيا. جنهن مان شيخ جي علمي مرتبي جي خبر پوي ٿي. هڪ ملفوظ ۾ چوي ٿو شروع ۾ سنڌ ولايت بهاءُ الدين زڪريا جي حوالي هئي ۽ هند ولايت قطب الدين بختيار ڪاڪي وٽ هئي. تنهن کان پوءِ سنڌ جي ولايت شيخ رڪن الدين ملتاني جي هٿ آئي ۽ هند جي ولايت شيخ نصير الدين کي ملي. ”خزانة جلالی“ ۽ ”سراج الھدایت“ پڻ سندس ملفوظات ۾ شمار ڪيا وڃن ٿا.

ستين صديءَ ۾ سهروردي ۽ چشتي سلسلي کانپوءِ هندستان ۾ جنهن ٻئي سلسلي جي آمد جي خبر پوي ٿي اهو فردوسيہ آهي جيڪو نجم الدين ڪبري کان ٿيندو ابونجيب سهروردي ۽ مٿي جنيد بغدادیءَ تائين پهچي ٿو.

شيخ شرف الدين احمد يحييٰ منيري ضلع پٽن جي ڳوٺ منير ۾ 661 / 1263 ۾ هڪ علمي خاندان ۾ پيدا ٿيو. جوانيءَ ۾ هو مرشد جي تلاش ۾ دهلي آيو ۽ هڪ روايت موجب هو نظام الدين اوليا جي خدمت ۾ حاضر ٿيو پر کيس اطمینان نصیب نہ ٿيو. اهڙيءَ طرح هو بوعلي قلندر (وفات 724 / 1324) وٽ پڻ حاضر ٿيو ۽ اتان به مطمئن نہ ٿيو. آخر پاڻي پٽ جي بزرگ نجيب الدين فردوسيءَ جو مريد ٿيو.

منيري پنهنجي مکتوبات صدي ۽ دو صدي جي ڪري صوفي ادب ۾ اهم جڳهه والاري ٿو. ان کانسواءِ سندس ٻيون به ڪي تصنيفات آهن. سندس هڪ مريد ”معدن المعاني“ نالي سان ملفوظات پڻ مرتب ڪيا آهن. مکتوبات ۾ تصوف جي بنيادي مسئلن کي نهايت وڻندڙ انداز ۽ ٻوليءَ ۾ سمجهايو ويو آهي ۽ انهن ۾ ڪٿي ڪٿي هندي دوا پڻ ملن ٿا. منيريءَ جي فڪر تي عطار جي وحدت وجودي رنگ نظر اچي ٿو ۽ گهڻن هنڌن تي هن جا شعر ۽ ڪٿي ڪٿي روميءَ جا شعر حوالي طور آڻي ٿو. مکتوب ٻارنهي ۾ هڪ هنڌ چوي ٿو ته دنيا ۾ پهريون

صوفي حضرت آدم عليه السلام هو جنهن پهريون چلو مڪي معظم ۽ طائف جي وچ ۾ ڪڍيو. جنهن ڪري کيس خلافت سان نوازيو ويو ۽ ڪعبته الله هن جي خانقاه بڻيو. شيخ شرف الدين جيئروئي هو ته سلطان محمد بن تغلق کيس منير ۾ هڪ وڏي خانقاه جوڙائي ڏني ۽ گذر سفر لاءِ جاگير طور ڳوٺ پڻ حوالي ڪيا. شيخ شرف الدين 782 / 1381 ۾ وفات ڪئي.

ستين صدي / تيرهين صدي ۾ جتي هڪ طرف سنڌ ۾ عثمان مرونديءَ کي قلندر شهباز جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو، اتي هندستان ۾ پاڻي پٽ جي شرف الدين بوعلي قلندر (وفات 724 / 1324) جو نالو پڻ خاص اهميت وارو آهي هن جو پيءُ سالار فخر الدين عراق کان هجرت ڪري پنجاب جي شهر کرنال ۾ اچي رهيو جتي بو علي 652 / 1254 پيدا ٿيو. مختلف روايتن موجب بو علي چشتي سلسلي سان وابسته هو ۽ کي کيس بختيار ڪاڪيءَ جو مريد ٻڌائڻ ٿا. بو علي سٺو شاعر هو ۽ سندس فڪر ۾ محبت جو رنگ غالب آهي. هو هن عالم کي محبوب جي حسن سان پيٽي ٿو ۽ چوي ٿو ته پاڻ کي به معشوق جي سونهن سمجهو. اينري شمل جي لکڻ موجب بو علي وڏا سير سفر ڪيا ۽ هو گهڻو ڪري قونيه به ويو جتي هن مولانا روميءَ جي پٽ سلطان سان پڻ ملاقات ڪئي. سندس تصنيفن ۾ مثنوي 'کنز الاسرار' ۽ 'رساله عشقيه' شامل آهن.

اٺين / چوڏهين صدي هندستان ۾ هڪ وڏو صوفي سيد اشرف جهانگير سمناني (وفات 808 / 1504) ٿي گذريو آهي جنهن جي ضخيم ملفوظات يا تعليمات 'لطائف اشرفي' سندس مريد نظام الدين يماني مرتب ڪئي آهي. هو خراسان جي شهر سمنان ۾ ڄائو جتي سندس پيءُ ان علائقي جو حاڪم هو. ليڪن اشرف جي طبيعت جو لاڙو درويشي ۽ فقر طرف هو ۽ هو جوانيءَ ۾ ملتان ۽ اڄ ۾ پهتو جتي سندس ملاقات جلال سرخ بخاريءَ يعني مخدوم جهانيان جهان گشت سان ٿي. آخر دهليءَ کان ٿيندو بهار ۾ آيو جتي چشتي بزرگ شيخ علاؤ الحق جي حلقي ۾ شامل ٿي ويو. ان ڪري هن واسطن سان هو نظام الدين اوليا جو مريد هو. شيخ اشرف گهڻي سير سياحت ڪئي. آخرڪار فيض آباد جي ڀرسان ڪچوچ ۾ قيام ڪيائين انهيءَ سياحت دوران هو مير سيد علي همدانيءَ سان به مليو ته خواجہ بهاءُ الدين نقشبند سان به سندس ملاقات ٿي.

لطائف اشرفي موجب اشرف جهانگير مشهور صوفي عبدالرزاق ڪاشاني (وفات 730 / 1329) جيڪو ابن عربيءَ جو صدر الدين قونويءَ کان پوءِ ٻيو وڏو شارح ليکجي ٿو ۽

جنهن فصوص الحکم جي شرح ۽ اصطلاحات التصوف لکيا، ان سان ملاقات ڪئي هئي. شايد اهو ئي سبب آهي جو لطائف اشرفي جي ستين لطيفي ۾ تصوف جي اصطلاحن جي لڳ ڀڳ ساڳي انداز ۾ سمجهاڻي ملي ٿي. اهڙيءَ طرح منجهس فتوحات مڪيه جا حوالا پڻ ملن ٿا. لطائف اشرفي تصوف بابت معلومات جو هڪ وڏو خزانو آهي. سورهين لطيفي ۾ صوفين جي مشهور شطن جي سمجهاڻي ۽ تعبير ڏنل آهي جيڪا پڙهڻ وٽان آهي.

اينيمري شمل مشهور مورخ برنيءَ جي حوالي سان نهايت صحيح لکيو آهي ته برصغير ۾ اٺين صديءَ تائين وڏن صوفين وٽ ابو طالب مڪيءَ جو قوت القلوب، غزاليءَ جو احياءُ العلوم، هجويريءَ جو كشف المحجوب، کلاباذيءَ جو ڪتاب التعرف ۽ ان جي شرح، رساله قشيري، سهرورديءَ جو عوارف المعارف ۽ ڪنهن حد تائين نجم الدين دايه جو مرصاد العباد ۽ عين القضاة همداني جو تمهيدات يا مکتوبات عام طور مروج يا مشهور هئا. البت ان ۾ جيڪڏهن وڏن صوفي شاعرن جو اضافو ڪجي ته اهي سنائي، عطار ۽ رومي آهن جن وري پنهنجي شاعري ذريعي هتان جي صوفي فکري سڀ کان وڌيڪ متاثر ڪيو.

هتي سنڌ هند جي چشتي سلسلن جي باري ۾ اٺين صديءَ ۾ لکيل مستند تذڪري 'سیرالاولياءَ' جو ذڪر ڪرڻ ضروري آهي جيڪو هن موضوع تي هڪ جامع تصنيف آهي. سير الاولياءَ جي مصنف امير خورد ڪرمانی (1311/711 - 1370/1770) اهو ڪتاب پنهنجي وفات کان ڪجهه وقت اڳ مڪمل ڪيو. جيئن نالي مان ظاهر آهي امير خورد جو تعلق ڪرمان سان هو ۽ سندس ڏاڏو واپار واسطي لاهور ايندو رهندو هو. ان زماني ۾ هو بابا فرید گنج شکر جو نالو ٻڌي ان جو مرید ٿيو. امير خورد جو پيءُ به بابا فرید جو وڏو معتقد هو. بابا فرید جي وفات کان پوءِ امير خورد اڃان ٻار هو ته سندس ناني جيڪو وري نظام الدين اولياءَ جو خاص معتقد هو تنهن کان بيعت ڪرايو. اهڙيءَ طرح امير خورد گویا خانداني طور تن چشتي بزرگن سان وابسته هيو. نظام الدين اولياءَ جي فيض واري نظر ۽ امير خسرو توڙي امير حسن سجزيءَ جي صحبت امير خورد جي طبيعت تي ڪيميا جو اثر ڪيو جيڪو سندس تحرير مان ظاهر ٿئي ٿو. سیرالاولياءَ ۾ هن اوائل چشتي بزرگن کان علاوه خاص طور بابا فرید گنج شکر، نظام الدين اولياءَ ۽ ان سلسلي جي ٻين بزرگن جهڙوڪ شيخ حمید الدين صوفي سوالي، قطب الدين بختيار ڪاڪي، پنهنجي خاندان جي بزرگن جو احوال وڏي محبت ۽ ادب سان بيان ڪري ٿو جو ڪتاب پڙهڻ سان هڪ خاص ڪيفيت طاري ٿي وڃي ٿي. وڏي ڳالهه ته هو نظام الدين اولياءَ جي مجلسن جو عيني شاهد آهي ۽ ان کانسواءِ سندس نانو ۽ ڏاڏو بابا فرید جا مرید هئا جن کان ٻڌل ڳالهيون

۽ نقل آئي ٿو. هن ڪتاب ۾ مصنف خاص طور نظام الدين اوليا جي سوانح، عادت ۽ خصلتن، مذهبي فڪر ۽ سوچ، اخلاق ۽ ڪردار بابت نهايت تفصيلي معلومات مهيا ڪئي آهي. ڪتاب مان پتو پوي ٿو ته چشتي بزرگن جي عملي زندگي ۽ ڪردار ڪيڏو اعليٰ قسم جو هو ۽ سندن زندگي ڪيڏي سچي ۽ سادي هئي. هنن جو وقت جي حاڪمن سان ڪهڙي قسم جو تعلق هو يا وقت جي حاڪمن جو ڏانهس ڪهڙو رويو هو. اتان ئي اها ڳالهه سمجه ۾ اچي ٿي ته آخرائين چو هو ته وقت جا حاڪم عوام تي صرف جسماني طور حڪم هلائيندا هئا پر اهي بزرگ ۽ صوفي هئا جيڪي عوام جي دلين تي راڄ ڪندا هئا.

نظام الدين اولياءَ جي وقت ۾ چشتي سلسلو پنهنجي پوري عروج تي پهتو نظر اچي ٿو جيڪو سندس وفات کان پوءِ شيخ نصير الدين چراغ دهلوي ۽ سيد گيسودراز وسيلي هندستان جي دور دراز علائقن تائين پکڙجي ويو.

سند هند ۾ قادري سلسلي جي باقاعدي آمد نائين/پندرهن صديءَ ۾ نظر اچي ٿي ۽ پهريون قادري بزرگ محمد غوث سال 887 / 1482 ڌاري اڄ ملتان ۾ اچي آباد ٿيو. هن جي نسب جو سلسلو ائين پيڙهيءَ ۾ شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان ملي ٿو. اڄ وارا جيلاني سيدان جو اولاد آهن. سند ۾ جيتوڻيڪ تحفته الڪرام جي روايت موجب شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جا مريد سندس زندگيءَ ۾ يا ٿورو ان کانپوءِ پهتا، پر اهو سلسلو پندرهنين ۽ سورهنين صديءَ عيسوي دوران ڦهلجڻ لڳو. هن سلسلي ۾ سند جي جنهن هڪ اوائلي بزرگ شيخ مغل بين ڏانهن منسوب تذڪري کي نظر انداز ڪري نه ٿو سگهجي، اهو آهي ’مقصود العارفين‘ جنهن ۾ شيخ جي روحاني توڙي جسماني سير وسفر جو ڏند ڪٿائي انداز ۾ احوال ملي ٿو. هڪ هنڌ هو شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان پنهنجي ملاقات جو ذڪر ڪري ٿو. جيڪڏهن شيخ مغل بين جي ڪتاب ۾ ڄاڻايل ڄمڻ 527 / 432 ۽ وفات 610 / 1212 جي سالن کي نظر ۾ رکجي ٿو ته شيخ مغل بين جو بغداد ۾ وڃي جيلاني پير کان سڌو سنئون فيضياب ٿيڻ ممڪن نظر اچي ٿو ڇو ته شيخ عبدالقادر جيلاني جي وفات 562 / 1166 ۾ ٿي آهي.

سند ۾ تحريري صوفيان ادب جي سلسلي ۾ نائين صديءَ جي صوفي سيد حسين عرف شاه مراد شيرازي (وفات 891 / 1486) جي باري ۾ ڏهين صديءَ جي شروع ۾ لکيل ”تذكرة المراد“ جو ذڪر پڻ ضروري آهي. جيتوڻيڪ اهو نهايت مختصر رسالو آهي جيڪو سندس مريد شيخ حسين صفائي (وفات 931 / 1524) عربيءَ ۾ لکيو، پر ان سان سند ۾ تذڪره نويسيءَ جي باقاعدي شروعات ٿئي ٿي. هن رسالي ۾ پير مراد جي ولادت، حسب

نسب، ڪرامتن، تلقين ۽ هدايت ۽ سندس خليفن جو نهايت مختصر ذڪر ملي ٿو. هڪ هنڌ شيراز ڇڏڻ جو اهو سبب ڄاڻايل آهي ته وقت جي حڪمرانن جي مذهبي تعصب سبب کين وطن ترڪ ڪرڻو پيو. ٻئي هنڌ شيخ حسين واضح طور ٻڌائي ٿو ته حضرت شاه مراد وٽ سماع ڪونه هو ڇو ته اهو سڀ غير مشروع يعني جائز ناهي. شاه مراد شريعت جو پابند هو. تذڪري مان معلوم ٿئي ٿو ته سنڌ جو عالي دماغ ۽ ولي صفت حڪمران ڄام نظام الدين عرف ڄام نندو سندس قدردان هو.

هندستان اندر نائين صديءَ ۾ هڪٻئي صوفي سلسلي شطاريءَ جو پڻ هتي ذڪر ڪرڻ ضروري آهي جنهن جو باني شاه عبدالله شطاري (فات 863 / 1458) هو. هو اصل ايران کان آيو ۽ مانڊو ۾ وفات ڪيائين. جهانگير پنهنجي دور ۾ مٿس مقبرو جوڙايو. شطاري پنهنجو سلسلو بايزيد بسطاميءَ سان ملائن ٿا. همايون بادشاهه کي هن سلسلي جي شيخ بهلول سان وڏي عقيدت هئي ۽ ان جو پيءُ شيخ محمد غوث گوالياري (وفات 970 / 1562) هو جنهن ”جواهر خمس“ نالي ڪتاب لکي هن سلسلي کي وڏي شهرت ڏني. همايون کي پڻ هن سان عقيدت هئي. اڪبر جي دور ۾ هو آگري به آيو ليڪن ڪجهه وقت کان پوءِ واپس هليو ويو.

شطاري لفظ ”شطر“ مان نڪتو آهي جنهن جي معنيٰ آهي تيز هلڻ. هن سلسلي جي بزرگن جو چوڻ آهي ته هو مريد کي تيزيءَ سان روحاني منزلون طي ڪرائين ٿا. شيخ محمد غوث جا ڪيترا خليفا ٿيا جن مان شيخ محمد عارف ناليوارو ٿيو. سنڌ جي پاٽ جي صديقي خاندان مان جڏهن مسيح الاولياءَ شيخ عيسيٰ برهانپور ۾ اچي رهيو ته اتي شيخ لشڪر محمد عارف جي دور بين نگاهه کيس سڃاڻي پنهنجو ڪيو. ائين شيخ عيسيٰ، شطاري سلسلي سان وابسته ٿيو ۽ پورا يارهن سال ساڻس گڏ رهيو. آخر شيخ عارف جي وفات کان پوءِ برهانپور جي شطاري خانقاهه جو شيخ بڻيو. شيخ عيسيٰ برهانپور ۾ 1031 / 1622 ۾ وفات ڪئي، جتي عبدالرحيم خان خانان مٿس عاليشان مقبرو جوڙايو. شطاري سلسلي جا بزرگ توحيد وجودي جي فڪر جا زبردست حامي هئا. اهو ساڳيو اثر شيخ عيسيٰ جي تحريرن ۾ پڻ نظر اچي ٿو. سندس تفسير ’انوار الاسرار‘ توڙي ’عين المعاني‘ ۾ ابن عربيءَ جي فڪر جو واضح اثر موجود آهي.

يارهين / سترهين صديءَ جي شروع ۾ محمد غوثي مانڊوي ”گلزار ابرار“ جهڙو تذڪرو لکي شطاري سلسلي جو نالو وڌيڪ روشن ڪيو. هو اصل ۾ مانڊو جو هو جتي شطاري سلسلي جو باني شيخ عبدالله مدفون آهي. گلزار ابرار ۾ ڪل 575 صوفين جو احوال درج آهي ۽ اهو پڻ

سالن جي عرصي دوران 1020 کان 1022 هجري دوران لکجي مڪمل ٿيو. هن تذڪري جي خاص خوبي اها آهي ته منجهس سنڌ جي ڪيترن ئي صوفين جو احوال ڏنل آهي جن ۾ سڀ کان تفصيلي احوال شيخ عيسيٰ جو آهي، ڇو ته غوثي مانڊوي پاڻ کي شيخ عيسيٰ جو مريد ڄاڻائي ٿو ۽ ساڻس وڏي عقيدت جو اظهار ڪري ٿو. غوثيءَ جي لکڻ مان اهو به واضح ٿئي ٿو هن سلسلي کي سڀ کان وڌيڪ فروغ احمد آباد، گجرات ۽ برهانپور ۾ مليو. گلزار ابرار مان اهو پڻ پتو پوي ٿو ته صوفي حلقن ۾ ان وقت سماع جو وڏو چرچو هو ۽ انهن ۾ سنڌ مان شيخ لاڏجيو جو نالو نمايان نظر اچي ٿو.

نائين/پندرهن صدي سنڌ هند ۾ ميران محمد جونپوري ”مهدويت“ جي نالي سبب وڏو غلغلو پيدا ڪيو. هن جو سنڌ ۾ ٻه دفعا اچڻ ٿيو، پهريون دفعو 901/1495 ۾ جڏهن هو حج جي ارادي سان مڪي وڃي رهيو هو. ٻئي دفعي 906/1500 ڌاري هو هڪ سال کان وڌيڪ عرصو نصرپور ۽ ٺٽي ۾ ترسيو. معلوم ٿئي ٿو سنڌ ۾ هن جا ڪافي معتقد پيدا ٿيا، جن ۾ تاريخ معصومي جي لکڻ موجب قاضي قادن جهڙو عالم فاضل شخص ۽ سنڌي زبان جو پهريون وڏو شاعر به سندس حلقي ۾ شامل ٿيو ۽ امڪان آهي ته قاضي قادن هيٺيون بيت کانئس روحاني فيض ملڻ کان پوءِ چيو هجي.

جوڳيءَ جاڳايوس، ستو هوس نند ۾

تهان پوءِ ٿيوس، پريان سنڌي پيچري

مهدوي تحريڪ جو اهو اثر هڪ صدي پوءِ تائين به قائم رهيو. ايتريقدر جو بيان العارفين، جيڪو 1038/1628 ۾ لکيو ويو، تنهن ۾ پڻ ذڪر آهي ته جڏهن شاه ڪريم کان سنڌ ۾ بزرگن ۽ درويشن بابت پڇيو ويو ته هن يوسف بکريءَ جو نالو ورتو جيڪو مهدوي طريقي سان وابسته هو. اهڙيءَ طرح شاه ڪريم پڻ مهدوي طريقي بابت چڱا الفاظ چيا. مهدوين پنهنجي شناخت لاءِ سنڌ ۽ گجرات ۾ دائرا قائم ڪيا.

بهرحال مهدوي طريقي جي سنڌ ۾ مخالفت پڻ ٿي ۽ ان جو سرواڻ مخدوم بلال (وفات 929/1523) هو جنهن جو واسطو سهروردي سلسلي سان هو. ليڪن اهو مخدوم بلال ئي هو جنهن وقت جي حڪمران ڄام نظام الدين کي ڦاٽل ڪيو جنهن ڪري ميران محمد کي سنڌ مان نيڪالي ڏني وئي. آخر هن 910/1505 ۾ قنڌار ۽ هرات جي وچ تي فراه ۾ وفات ڪئي. مخدوم بلال سهروردي سلسلي جو مڃيل عارف هو. حامد بن فضل الله جمالي (وفات 942/1535) جنهن ’سير العارفين‘ نالي سان سهروردين جو پهريون تذڪرو لکيو آهي، اهو سير سفر

دوران جڏهن سنڌ ۾ آيو ته مخدوم بلال سان باغبان ۾ مليو. هو لکي ٿو ته ان وقت مخدوم بلال جي آڏو شيخ الشيوخ شهاب الدين سهرورديءَ جو مشهور ڪتاب ”عوارف المعارف“ هو. جمالي سنڌ کان پوءِ ايران، حجاز مقدس ۽ ٻين ڪيترن شهرن ۾ ويو. هرات ۾ هو مولانا جامي (وفات 898 / 1492) جي مهمان خاني ۾ ٽڪيو. جنهن سندس شاعريءَ جي تعريف ڪئي، جماليءَ جي لکت موجب عراقيءَ جي لمعات بابت مولانا جامي ۽ سندس وچ ۾ ڪافي بحث مباحثو ٿيو. اتي جمالي عبدالغفور لاري ۽ تفسير حسينيءَ جي مولف حسين واعظ ڪاشفيءَ (وفات 939 / 1532) سان پڻ ملاقاتي ٿيو.

ڏهين يا سورهين صديءَ ۾ جڏهن بابر هندستان فتح ڪيو ته مغلن سان گڏ نقشبندي طريقي جي آمد جو سلسلو پڻ شروع ٿي ويو. بهاءُ الدين نقشبند (1318 / 1390) جنهن جي نالي پويان هي سلسلو ڪوٺجي ٿو، جو تعلق پڻ وچ ايشيا سان هو. بابر توڙي سندس خاندان جو نقشبندي بزرگن سان جيڪي شروع ۾ خواجهگان جي لقب سان مشهور هئا، پراڻو سبب هو. هن سلسلي جو پيو وڏو بزرگ خواجه عبيدالله احرار (1404 - 1490) هو جنهن پڻ هن سلسلي کي وڌيڪ زور وٺرايو ۽ ان جو هڪڙو سبب اهو به هو ته وقت جي حڪمرانن جو ساڻس وڏو تعلق هو. بابر خواجه احرار جي هڪ ڪتاب جو ترڪي ٻوليءَ ۾ ترجمو پڻ ڪيو هو.

پهريون نقشبندي بزرگ جيڪو وچ ايشيا کان اڪبر جي زماني ۾ دهليءَ آيو اهو خواجه باقي بالله (وفات 1012 / 1603) هو. اهو زمانو هو جڏهن اڪبر جي مذهبي مداخلت واري پاليسي مذهبي حلقن ۾ سخت اضطراب پيدا ڪري ڇڏيو هو. باقي بالله سال 1007 / 1598 ۾ دهليءَ ۾ تشریف فرمايو. اهوئي وقت هو جڏهن شيخ احمد سرهندي (971 / 1563-1624) آگره ۾ رهڻ دوران اڪبر جي درباري اميرن ابوالفضل ۽ فيضيءَ جي مذهبي نظرين کان تنگ ٿي دهلي پهتو هو ۽ هينئر سندس ارادو حج تي اسهڻ جو هو ته سندس ملاقات 1008 / 1599 ۾ خواجه باقي بالله سان ٿي. انهيءَ هڪڙي ملاقات جو اهو اثر ٿيو جو هو نقشبندي طريقي سان وابسته ٿي ويو، حالانڪ ان کان اڳ هو پنهنجي والد کان چشتي طريقت ۾ بيعت هو ۽ سندس پيءُ مشهور چشتي صوفي شيخ عبدالقدوس گنگوهيءَ جو مريد هو. باقي بالله اٽڪل پنج سال دهليءَ ۾ رهڻ کان پوءِ وفات ڪري ويو.

شيخ احمد سرهندي جنهن اڪبر جي مذهبي پاليسيءَ کان تمام ويجهڙائي کان ڏٺو هو، محسوس ڪيو ته ان سان اسلام جي عمارت ڏينهن ڏينهن ڪمزور ٿي رهي هئي. آخر هو ان نتيجي تي پهتو ته اڪبر جي امير امراڻن، دربارين، سپه سالارن ۽ ٻين عملدارن کي تبليغي خط

لکي، دين جي طرف رغبت ڏيارجي ۽ انهن کان دين جي حفاظت جو ڪم وٺجي. انهيءَ پس منظر ۾ هن وقت جي اهم شخصيتن ۽ مشائخن ڏانهن خط لکڻ شروع ڪيا جن جو ڪل تعداد 534 آهي. انهن مان 70 مکتوب اهڙا آهن جيڪي خاص فوجي عملدارن ۽ ٻين بااثر شخصيتن ڏانهن لکيل آهن. اهو وقت هو جڏهن هن کي پنهنجي مجدد هئڻ جو احساس ٿيو، جنهن جو هڪڙو سبب اهو به ٿي سگهيو ٿي ته اسلام جي آمد جا هڪ هزار سال پورا ٿي چڪا هئا، اڪبر بادشاه سال 1016 ۾ وفات ڪئي ۽ جهانگير تخت نشين ٿيو. اهو انهن سرگرمين جو نتيجو هو جو جهانگير بادشاه کيس سال 1028/1619 ۾ پاڻ وٽ گهرايو ۽ گواليار جي قلعي ۾ تقريباً ٻن سالن تائين نظر بند رکيو. رهائي کان پوءِ جهانگير ساڻس عزت سان پيش آيو ۽ کيس اختيار ڏنائين ته جيڪڏهن هو چاهي ته بادشاهي لشڪر سان گڏ رهي سگهي ٿو. شيخ احمد هڪ ٻه سال لشڪر سان گڏ رهيو. آخر موٽي سرهند آيو جتي 1034 / 1624 ۾ وفات ڪيائين.

مجدد الف ثانيءَ جي انهن ڪاوشن جو اهو نتيجو نڪتو جو جهانگير پنهنجي پيءُ اڪبر جي مذهبي مداخلت واري پاليسين کي ڇڏي، صحيح معنيٰ ۾ عدم مداخلت وارو رويو اختيار ڪيو. جيستائين سرهنديءَ جي فڪر جو تعلق آهي ته اڪبر جي ڏينهن ۾ وحدت الوجود جو مطلب لادينيت ۽ مذهبي هڪجهڙائي ٿي ورتو ويو. سرهنديءَ پنهنجي مکتوبات ۽ ٻين تحريرن ۾ علمي دليلن سان صوفين جي وحدت الوجود کي وحدت شهود جو ابتدائي درجو ثابت ڪري ڏيکاريو. جنهن ۾ هو گهڻي حد تائين ڪامياب ويو. هن جو چوڻ هو ته وحدت الوجود علم اليقين جي حيثيت رکي ٿو. ۽ وحدت الشهود عين اليقين آهي. مطلب ته هو وحدت الوجود جو انڪار ڪونه ٿو ڪري، پر هو چوي ٿو ته اها ابتدائي ۽ سڪرواري حالت آهي، جڏهن سالڪ کي اها ڪيفيت محسوس ٿئي ٿي. هن جي نظر ۾ ان کان اڳتي يا مٿي واري ڪيفيت يا حالت صحو جي آهي، جنهن کي هو وحدت الشهود ڪوٺي ٿو، بهرحال اها حقيقت آهي ته مجدد الف ثانيءَ جي نظريات جا دور رس اثرات مرتب ٿيا ۽ برصغير ۾ نقشبندي سلسلي جو ڦهلجڻ سندس شخصيت ۽ ڪردار جي ڪري ممڪن ٿي سگهيو.

ڏهين ۽ يارهين يعني سورهين ۽ سترهين صدي عيسوي دوران مجدد الف ثانيءَ جو همعصر هندستان جو ٻيو وڏو صوفي جيڪو قادري طريقي سان وابسته هو، اهو شيخ عبدالحق محدث دهلوي (950/1515-1642/1052) آهي. جيتوڻيڪ سندس روحاني تربيت والد ڪئي پر هن اڄ جي جيلاني خاندان جي بزرگ سيد موسيٰ جيلاني جي هٿ تي 985 ۾ بيعت ڪئي ۽ اهڙيءَ طرح هو قادري طريقي سان وابسته ٿيو. هن پنهنجي جوانيءَ جو ڪجهه وقت فتح پور ۽

اگر ۾ گذاريو، جتي ابو الفضل ۽ ٻين عالمن سان ملاقاتون ٿيس. ليڪن جلد ئي هو ان ماحول مان تنگ ٿي پيو ۽ 1587/996 ۾ حجاز مقدس جي سفر تي روانو ٿيو، جتي شيخ عبدالوهاب متقيءَ جي صحبت اختيار ڪيائين. حجاز ۾ رهڻ دوران هن علم حديث تي گهڻو توجہ ڏنو ۽ جڏهن واپس آيو ته مشڪاة جي 'اشعة اللمعات' نالي سان زبردست شرح لکيائين. ان کان علاوه هن حضور ﷺ جي حياتي مبارڪ بابت ضخيم سوانح "مدارج النبوت" مرتب ڪئي. شاه ابو المعالي قادري جي چوڻ تي هن شيخ عبدالقادر جيلاني جي تصنيف فتوح الغيب جي فارسيءَ ۾ وجودي رنگ ۾ تشريح ڪئي، شيخ عبدالقادر جيلاني جي سوانح بهجة الاسرار جي تلخيص "زبدة الآثار" نالي سان مرتب ڪئي. ان کان سواءِ هن مديني منوره جي تاريخ جذب القلوب الي ديار المحبوب نالي سان فارسيءَ ۾ تصنيف ڪئي.

شيخ عبدالحق جي ٻي قابل ذڪر تصنيف "اخبار الاخيار" آهي جنهن ۾ هن ڪل 225 صوفين جي سوانح تحقيقي رنگ ۾ پيش ڪئي آهي، جنهن جي شروعات هو انتهائي عقيدت وچان شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان ڪري ٿو. حالانڪ باقي ٻيا سڀ صوفي برصغير سان واسطو رکن ٿا. آخر ۾ هو پنهنجي سوانح به ڏئي ٿو.

جيتوڻيڪ شيخ عبدالحق کي پڻ اڪبر جي مذهبي رجحانات سان اختلاف هو پر هن مجدد الف ثاني جي مقابلي ۾ خالص علمي راه جو انتخاب ڪيو. بلڪ هن هڪ طرف مجدد الف ثانيءَ سان ڪن ڳالهين تي خط لکي اختلاف ظاهر ڪيو ته ٻئي طرف هن جي مرشد خواجہ باقي بالله سان جڏهن دهليءَ ۾ هو ته خط لکي ساڻس عقيدت جو اظهار ڪيو ۽ ڪن مسئلن ۾ رهنمائي طلب ڪئي. اهي خط مکتوبات عبدالحق ۾ موجود آهن.

سندس تصنيفات جو تعداد نوي کان مٿي آهي. کيس شاعريءَ سان به شغف هو ۽ 'حقي' تخلص ڪندو هو. مثنوي مولانا رومي کيس گهڻو پسند هئي، جنهن جو انتخاب پڻ تيار ڪيو هئائين. امام غزاليءَ جي مشهور تصنيف احياء علوم الدين جي ڪجهه بابن جو ترجمو 'آداب الصالحين' نالي سان فارسيءَ ۾ ڪيائين. شيخ عبدالحق پاڻ چورائوي سالن جي عمر ۾ 1642/1052 ۾ وفات ڪئي.

ڏهين/سورهين صدي پنجاب ۾ شاه حسين قادري (1599/1530/946) ملامتي رنگ بنو صوفي ٿي گذريو آهي. ملامتي صوفين جو ذڪر تصوف جي اوائلي تصنيفن جهڙوڪ كشف المحجوب ۾ ملي ٿو، جنهن ۾ هو چوي ٿو ته اهڙن ملامتين جو اصل مقصد الله جو قرب ۽ خلق کان پري رهڻ هوندو آهي جنهنڪري هو بظاهر اهڙا ڪم ڪندا آهن جيئن عام خلق کانئن

نفرت ڪري. شاه حسين لاءِ چيو وڃي ٿو ته هن شاه بهلول قادريءَ جي هٿ تي بيعت ڪئي هن جو پنهنجو تعلق هڪ نو مسلم خاندان سان هو. جوانيءَ ۾ هندو چوڪري ماڻو سان عشق کيس وڌيڪ بدنام ڪيو. دراصل سورهين صدي پنجاب ۾ اهو سياسي، سماجي ۽ معاشرتي حالتن جو رد عمل هو. جن شاه حسين جي حساس طبيعت تي گهڻو اثر ڪيو. چون ٿا ته اڪبر بادشاه شاه حسين جي قتل ڪرائڻ جو حڪم جاري ڪرايو هو پر ان تي عمل ٿي نه سگهيو. شاه حسين پنجابي زبان ۾ صوفيانه ڪافين ۾ جنهن سچائي جو اظهار ڪيو آهي، انهن کيس لازوال شاعر جي حيثيت ڏني آهي.

يارهين / سترهين صدي پنجاب جو ٻيو وڏو قادري صوفي سلطان باهو (1039 / 1631 * 1102 / 1691) آهي جيڪو ضلع جهنگ ۾ پيدا ٿيو. هن جو والد مذهبي هجڻ سان گڏ سرڪاري منصبدار هو. سلطان باهو شاه حبيب الله قادريءَ جي بيعت ڪري قادري سلسلي ۾ داخل ٿيو. اورنگزيب عالمگير سان سندس گهڻو رستو هو ۽ آخر ۾ سال 1078 ۾ دهليءَ ۾ ساڻس مليو هو. هن پنهنجي زندگيءَ جو گهڻو وقت تصنيف و تاليف ۽ روحاني فيض پهچائڻ ۾ گذاريو جنهن جو اثر سنڌ بلوچستان تائين پڻ پهتو. سنڌ ۾ سيد موسيٰ شاه جيلاني گهوٽڪيءَ واري ۽ بلوچستان ۾ ڍاڍر جي ملا مصري کائڻس فيض پرايو هو سندس مخصوص رنگ واري شاعريءَ ۾ ترڪ دنيا ۽ نفس ڪشي جي تعليمات کي ڀرپور انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي. سندس تصنيفات ۾ ’ديوان باهو‘، ’اسرار قادري‘، ’عين الفقر‘ ۽ ’محڪم الفقرا‘، ’عين العارفين‘ قابل ذڪر آهن.

پنجاب ۾ سترهين صديءَ جي آخر ۾ عبدالله شاه سال 1091 / 1680 ۾ پيدا ٿيو جيڪو اڳتي هلي بلا شاه جي نالي سان پنجابي زبان جو وڏو صوفي شاعر ثابت ٿيو. روايت موجب بلا شاه جو شجرو چوڏهين پيڙهيءَ ۾ شيخ عبدالقادر جيلانيءَ سان ملي ٿو ۽ سندس وڏا اصل ۾ پهرين اڄ گيلانيان ۾ مقيم هئا. تحصيل علم کان پوءِ هن شاه عنايت قادري شطاري جي هٿ تي بيعت ڪئي جنهن سان کيس وڏي عقيدت هئي جنهن جو اظهار پنهنجي شاعريءَ ۾ بار بار ڪيو اٿس. هو وجودي صوفي هو ۽ سندس شاعري ۾ ان جو واضح پرچار نظر اچي ٿو. جنهن مطابق هو ڪائنات کي ذات باري جو مظهر سمجهي ٿو ۽ عشق کي ازلي حقيقت قرار ڏئي ٿو. سندس معرفت ۽ توحيد جي سمجهاڻيءَ ۾ اهوئي رنگ سمايل آهي. هو انسانذات لاءِ وحدت ۽ اتحاد جو پيغام ڏئي ٿو جنهن ڪري سندس شاعري عوام ۾ بيحد مقبول ۽ لازوال آهي. هن جو انتقال سال 1171 / 1758 ۾ قصور ۾ ٿيو جتي هينئر مدفون آهي.

هن کان اڳ اهو ذڪر ٿي چڪو ته ڏهين / سورهين صديءَ ۾ هندستان ۾ مغلن جي آمد سان نقشبندي سلسلي جي اشاعت جا امڪان وڌڻ لڳا چو ته بابر ۽ ان جي خاندان جا نقشبندي سلسلي جي بزرگن سان گهرا تعلقات هئا. ليڪن اڪبر جي غير فطري ۽ غير متوازن مذهبي پاليسي جي وڌ ۾ وڌ مخالفت به هندستان ۾ نقشبندي سلسلي جي باني مجدد الف ثاني رحمته الله عليه طرفان ٿي، جنهن کي آخر جهانگير کي نظر بند ڪرڻو پيو. يارهين يا سترهين صديءَ کي مغلن جي عروج جو زمانو چئي سگهجي ٿو. انهيءَ دوران مغل حڪمران ۽ شهزادا قادري طريقي جي بزرگن سان ويجهو اچڻ لڳا. هونئن به قادري صوفي توحيد وجودي جي فڪر جا گهڻا حامي هئا ۽ سندن رويو زياده نرم هيو. جڏهن ته نقشبندي شريعت جي اتباع تي سختيءَ سان عمل پيرا ٿيڻ جا قائل هئا.

تاريخي روايت موجب دارا شڪوه 1026 / 1615 ۾ اجمير ۾ ڄائو ۽ ان لاءِ شاهجهان بادشاه معين الدين چشتي اجميريءَ جي درگاهه تي ڪيتريون دعائون گهريون هيون. دارا شڪوه جي ننڍپڻ جي پرورش، تربيت ۽ شروع کان وٺي صوفين سان گهڻي ات ويهه ڪيس صوفين کان وڌيڪ صوفي بڻائي ڇڏيو. پنجويهن سالن جي عمر ۾ هن صوفين جي سوانح بابت ڪتاب ”سفينة الاوليا“ مرتب ڪيو. هن ميان مير سيوهاڻي (وفات 1045 / 1635) جيڪو قادري طريقي جو وڏو صوفي هو ۽ لاهور ۾ رهندو هو جنهن سان شاهجهان کي پڻ عقيدت هئي، مريد ٿيڻ جو خيال ڪيو پر ان کان اڳ هو وفات ڪري ويو. جنهن ڪري هو سندس خاص خليفن ملا شاه بدخشيءَ جو مريد ٿيو جيڪو وجودي رنگ جو انتها پسند صوفي هو. دارا شڪوه ميان مير جي شخصيت کان سخت متاثر هو، جنهن جو اظهار هن 1052 ۾ ”سڪينه الاولياء“ لکڻ سان ڪيو. ان ۾ هن ميان مير ۽ پنهنجي مرشد سان ڀرپور عقيدت ۽ محبت ظاهر ڪئي ۽ پاڻ کي بار بار فقير حنفي قادري لکيو. دارا جي ٻين تصنيفن ۾ رساله ’حق نما‘، ’حسنات العارفين‘، ’مجمع البحرين‘ ۽ اپنشدن جو فارسي ترجمو ’سراڪبر‘ شامل آهن. دارا کي شاعريءَ سان به شغف هو. معلوم ٿئي ٿو ته دارا عمر ۾ اضافي سان گڏ هندو مذهب ۽ جوڳين ڏانهن گهڻو مائل ٿي ويو. مجمع البحرين ۾ هن ويدانت ۽ ”وحدت وجود“ کي هڪ ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، بابا لال داس نالي بيراڳيءَ سان سندس مڪالمو پڻ محفوظ آهي. حسنات العارفين ۾ جتي هن وڏن صوفين جي شطحيات جي تشريح ڪئي، اتي هن بابا لال داس جي اقوالن تي پڻ روشني وڌي.

سترهين صديءَ جي هندستان ۾ جتي دارا شڪوه جو نالو اچي ٿو اتي سرمد جو ذڪر به ضروري ٿي پوي ٿو. هو اصل ۾ ايراني يهودي هو جيڪو پوءِ مسلمان ٿيو. نئي کان ٿيندو شاهجهان آباد پهتو جتي دارا شڪوه سان سندس گهراڻپ ٿي. سرمد فارسي زبان ۾ اعليٰ پايه جون رباعيون چيون آهن جن ۾ صوفيانه فڪر کان آزاد خياليءَ جو پرچار آهي.

سال 1658/1068 ۾ جڏهن اورنگزيب پائرن سان خانہ جنگيءَ کانپوءِ دهليءَ جي تخت حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿيو ته پهريائين دارا شڪوه کي 1659/1069 ۾ واجب القتل قرار ڏنو ويو ۽ تنهن کان پوءِ 1661/1010 ۾ سرمد کي پڻ سندس نظريات جي ڪري شاهي مسجد دهليءَ جي سامهون قتل ڪيو ويو جتي سندس مزار موجود آهي.

اورنگزيب جيتوڻيڪ شروع کان مذهبي خيالن جو پابند هو پر جن حالتن ۾ کيس اقتدار مليو، اهي کيس مذهب جي وڌيڪ ويجهو وٺي ويون ۽ هو پنهنجي ذاتي زندگيءَ ۾ هڪ بادشاهه کان وڌيڪ عابد ۽ زاهد شخص بنجي ويو، ايتريقدر جو قرآن شريف جي ڪتابت ڪندو هو. همعصر تاريخن مان معلوم ٿئي ٿو ته هو امام غزاليءَ جي ڪتابن احياءُ العلوم ۽ مثنوي مولانا روميءَ جو مطالعو ڪندو هو. مجدد الف ثانيءَ جي پٽ خواجه محمد سعيد جي ساڻس خط وڪتابت ”مكتوبات سعيديه“ ۾ موجود آهي، جنهن سان اندازو ٿئي ٿو ته اورنگزيب چشتي ۽ قادري سلسلن جي مقابلي ۾ نقشبندي صوفين سان وڌيڪ قريب هو. ليڪن هو عام طور سڀني صوفين ۽ بزرگن بابت ويساهه رکندو هو. ميان مير سنڌي جنهن سان دارا کي وڏي عقيدت هئي ۽ جنهن جي اڱڻ ۾ پنهنجي زال نادره بيگم کي دفن ڪرايو هو، ان جي مقبري جي تڪميل اورنگزيب جي ڏينهن ۾ ٿي. بهرحال اورنگزيب عالمگير جي 1707/1707 ۾ وفات سان مغل سلطنت جو سونهري دور پنهنجي پڄاڻي تي پهتو.

ٻارهين/ارڙهين صديءَ ۾ دهليءَ جي هڪ علمي خاندان عبدالرحيم جي گهر ۾ 1703/1111 ۾ قطب الدين احمد پيدا ٿيو، جيڪو اڳتي هلي شاه ولي الله جي لقب سان مشهور ٿيو. هو جوانيءَ ۾ حجاز مقدس ويو ۽ حج ڪرڻ کانپوءِ 1732/1145 ۾ واپس موٽي آيو. حجاز ۾ رهڻ دوران هن حديث جي علم تي زياده ڌيان ڏنو. هن سال 1762/1176 ۾ وفات ڪئي. شاه ولي الله هڪ وقت عالم، فقيه، صوفي ۽ وڏي ڳالهه ته سياسي شعور رکندڙ ذهن جو مالڪ هو. هن کي هڪ سياسي مفڪر ۽ مصلح جي حيثيت ۾ اورنگزيب کانپوءِ مسلمانن جي زوال پذير حالتن تي سخت ڳڻتي هئي. وڌيڪ انهن حالتن ۾ 1739/1152 ۾ نادر شاه جي حملي ۽ ڦرلٽ مسلمانن جي اقتدار کي وڌيڪ ڪمزور ۽ مرهٽن کي وڌيڪ مضبوط

ڪري ڇڏيو. انهيءَ پس منظر ۾ شاه ولي الله مجبور ٿي احمد شاه ابداليءَ کي مرهٽن خلاف حملي لاءِ آماده ڪيو، جنهن پاڻي پٽ جي لڙائي ۾ مرهٽن جي چيلهه چٻي ڪري وڌي. انهيءَ ڪري مورخ چون ٿا ته جيڪڏهن احمد شاه ابدالي اهو حملو نه ڪري ها ته دهلي مرهٽن جي زير اقتدار اچي وڃي ها.

شاه ولي الله جي تصنيفات جو تعداد پنجاهه کان مٿي آهي جنهن ۾ قرآن، حديث، تفسير، فقه ۽ تصوف جهڙا موضوع شامل آهن. هڪ مجدد، مجتهد ۽ وڏي صوفي جي حيثيت ۾ مجدد الف ثاني ۽ شاه ولي الله جي ڪردار جو تقابلي مطالعو دلچسپيءَ کان خالي نه آهي. شيخ احمد سرهنديءَ جي دور ۾ مسلمانن جو مرڪزي اقتدار اڪبر ۽ جهانگير جهڙن بادشاهن جي مضبوط هٿن ۾ هو جنهن کي بظاهر ڪو خطرو نه هو. البت سرهنديءَ جي نظر ۾ بادشاهن جي مخصوص مذهبي پاليسي سبب اسلام ڪمزور ٿي رهيو هو، جنهنڪري هن جو سمورو زور ايمان ۽ عقيدن جي درستگيءَ طرف هو. شاه ولي الله جي وقت ۾ مسلمانن جي مرڪزي حڪومت ڊانوا ڊول ٿي چڪي هئي ۽ انهن جو دهليءَ تي اقتدار سخت خطري ۾ هو. ٻئي طرف هندستان جو پورو سماج جنهن ۾ هندو مسلمان سڀ شامل هئا سماجي، معاشي ۽ معاشرتي ڏيوالي جو شڪار هئا. انهيءَ ڪري شاه ولي الله جو ڪم گهڻن محاذن وارو هو جنهن ۾ هن جي تجزيي مطابق مغل سلطنت جي زوال جو سبب اقتصادي ۽ انتظامي بدحالي ۽ عوام مٿان ڳرين ۽ اجاين محصولن جو مڙهڻ هو. فڪري لحاظ کان هن وحدت وجود ۽ وحدت شهود جي نظرين کي تطبيق ڏئي هڪ ڪري ڏيکاريو ته جيئن مسلم معاشري ۾ وڌندڙ اختلافن جو خاتمو ٿئي. اهڙيءَ طرح هن شيعه سني اختلافن کي گهٽائڻ لاءِ پڻ اجتهادي نقطه نظر اختيار ڪيو ته جيئن مسلم معاشري کي سگهارو بنائي سگهجي. تصوف جي تصنيفات ۾ پڻ سڀني سلسلن جي باري ۾ هو تعريفِي ڪلمات ادا ڪري ٿو ۽ اختلافات کي نروار ڪرڻ جي بجاءِ سندس تصنيفون انهن جي انفرادي خوبين کي منظر عام تي آڻڻ جي ڪوشش ڪن ٿيون. هن سلسلي ۾ القول الجميل، سطعات ۽ الطاف القدس قابل ذڪر آهن.

ڏهين/سورهين صديءَ ۾ سنڌ جي بزرگ هستين ۾ سرفهرست مخدوم جعفر بوبڪائي جو نالو آهي جيڪو هڪ وڏو عالم، فقيه ۽ صوفي هو. گلزار ابرار جو مصنف غوثي حڪيم عثمان بوبڪائي جي حوالي سان روايت ڪري ٿو ته مخدوم جعفر آخري عمر ۾ صرف احياءِ العلوم، عوارف، فصل الخطاب وغيره جهڙا ڪتاب مطالعو ڪندو هو. ان ڳالهه جي شاهدي سندس تصنيفن، زماني جي ڪتابن، فتوحات ۽ فصوص الحڪم ”ارشاد

الصادقين“ ۽ مختصر تحرير اقل واعدل كلمات مان پڻ ٿئي ٿي. پهرين ڪتاب ۾ احياءِ العلوم جا حوالا آهن ته ٻئي ۾ ابن عربيءَ جي باري ۾ مختصر عارفانه ۽ محاکمانه راءِ جو اظهار ڪيو ويو آهي.

ڏهين صديءَ سنڌ جي ٻي وڏي شخصيت مخدوم نوح (1590/998 هالن واري جي آهي مخدوم نوح جي نسب جو سلسلو ابو نجيب سهرورديءَ کان ٿيندو مٿي حضرت ابوبڪر صديق سان وڃي ملي ٿو مخدوم نوح پڻ مخدوم جعفر جي علمي مرتبي جو اعتراف ڪيو آهي. مخدوم نوح جي علمي شهرت جو سبب سندس غير معمولي قرآن فهمي هئي، ايتريقدر جو هو حروف مقطعات تي به روشني وجهي ٿو. ان جو ثبوت قرآن شريف جو فارسي زبان ۾ اهو ترجمو آهي جيڪو سندس خاص مرید بهاءُ الدين گودرزي لکي پورو ڪيو. تصوف جي علمي روايت ۾ مخدوم نوح جي خاندان جو ڪارنامو سندس پوٽي مخدوم فتح محمد جي ضخيم تصنيف ”رساله فتحیه“ آهي جيڪو هن 1019 / 1610 ۾ تصنيف ڪيو. جنهن ۾ هو اسلامي دنيا جي وڏن صوفين غزالي، قشيري، عطار، ابن عربي، عين القضاة همداني، محمود شبستري وغيره جي ڪتابن جو استفادو ڪندي نظر اچي ٿو. هو پاڻ فارسيءَ جو شاعر به آهي ۽ ڪٿي ڪٿي پنهنجا شعر به آڻي ٿو. مجموعي طور پوري ڪتاب ۾ توحيد وجوديءَ کي خالص علمي انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي جنهن جي لاءِ وڏن وڏن صوفين جا اقوال آندا آهن. هن ڪتاب جي پوري هڪ باب ۾ مخدوم نوح جا مناقب ۽ ڪرامتون بيان ٿيل آهن.

مخدوم نوح جي باري ۾ سڀ کان پهريون ’حديقة الاوليا‘ جي مصنف سيد عبدالقادر ذکر ڪيو، جنهن اهو ڪتاب 1016 يعني مخدوم نوح جي وفات کان فقط ارڙنهن ورهيه پوءِ لکي پورو ڪيو. گویا هو مخدوم نوح جو همعصر هو. انهيءَ ڪتاب ۾ هن سنڌ جي ايڪيتاليهن صوفي بزرگن ۽ درويشن جو ذکر ڪيو آهي. سنڌ ۾ تذڪره نويسي جي لحاظ کان اها اهم ترين ۽ اولين تصنيف شمار ٿئي ٿي. تذڪري جي شروعات هو شيخ بهاءُ الدين ذڪريا ملتاني سان ڪري ٿو جنهن مان سندس مقصد اهو ڏيکارڻ آهي ته هو سنڌ جو وڏي ۾ وڏو پير آهي. ٻيو اهم تذڪرو ”ذليل الذاڪرين“ آهي جيڪو هڪ صدي کان به پوءِ 1106 / 1694 ۾ مرتب ڪيو ويو، جيڪو پڻ بنيادي طور مخدوم نوح جي باري ۾ آهي.

ڏهين / سورهين صدي تصوف جي شاعريءَ جي ابتدا جي حوالي سان نهايت اهم آهي ۽ جيئن مٿي ذڪر ٿي چڪو هن سلسلي جو پهريون وڏو شاعر قاضي قادن آهي 87 “ 958ھ) هن کان پوءِ سنڌيءَ جو ٻيو وڏو صوفي شاعر شاه عبدالڪريم بلڙيءَ (944 / 1538-1032 / 1623)

وارو آهي، جنهن جي شاعري سندس ملفوظات ”بيان العارفين“ ۾ ڏنل آهي. اهو ڪتاب سندس مريد رضا بن عبدالواسع شاه ڪريم جي وفات کان فقط ڇهه سال پوءِ لکي مڪمل ڪيو. وڏي ڳالهه ته قاضي قادن جا ست بيت به شاه ڪريم جي روايت ڪري محفوظ رهجي ويا، جيڪي هن پاڻ مختلف موقعن تي پڙهيا ۽ ان ڪري ملفوظات ۾ ائين نقل ٿي ويا. قاضي قادن جا ڪجهه ٻيا بيت سال 1978ع ۾ هريانا صوبي ۾ ديوناگريءَ ۾ لکيل سنتون ڪي وائي ۾ مليا آهن، جيڪي سال 1999 ۾ ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق سان ”قاضي قادن جو رسالو“ تحت سنڌ الا جي طرفان شايع ٿيا آهن.

قاضي قادن جي شاعريءَ مان معلوم ٿئي ٿو ته هو سنڌ ۾ وجودي فڪر جو پهريون نمائنده شاعر آهي. سندس بيتن ۾ وحدت ۽ ڪثرت، معرفت ۽ طريقت جو ذڪر آهي. ليڪن شاه ڪريم جنهن قاضي قادن جي بيتن ۾ سمائل ذڪر تي پورو غور ڪيو هو، تنهن وڌيڪ متوازن ۽ حقيقت جي رنگ ۾ ڀريل شاعري ڪئي آهي. جيئن اسان بيان العارفين جي مقدمي ۾ ان طرف اشارو ڪيو آهي.

يارهين / سترهين صدي سنڌ ۾ شاه لطف الله قادري (وفات 1090 / 1679) نهايت اهم صوفي شاعر آهي جنهن جو ڪلام علمي ۽ فڪري لحاظ کان گهڻو مٿي آهي. هو بنيادي طور عالم ۽ عارف هو، جنهن شاعريءَ کي ڄاڻي وائي ان مقصد تحت اختيار ڪيو ته جيئن سلوڪ ۽ معرفت جا نڪتا ۽ راز موثر نموني ۾ عوام تائين پهچائي سگهجن. هو عام فهم تشبيهن ذريعي ”ذات ۽ صفت“، ”وحدت“ ۽ ”ڪثرت“، نفي ۽ اثبات جهڙن ڳوڙهن مسئلن جي سمجهاڻي ڏئي ٿو. هن پهريون دفعو جوڳي کان سواءِ، ڪاپڙي، سامي، سنياسي، آديسي، ويراڳي ۽ نانگا جهڙا الفاظ عارفين لاءِ استعاري طور ڪم آندا. اهڙيءَ طرح هن پنهنجي بيتن ۾ وڏن صوفين جا ڪيترا عربي اقوال تضمين طور آندا، جن ۾ خاص طور ابن عربيءَ جو فتوحات مڪيه ۾ آندل قول ”سبحان من اظهر الاشياءَ وهو عينها، قابل ذڪر آهي، جنهن سان معلوم ٿئي ٿو ته هو ابن عربيءَ جي توحيد وجودي يا عينيت واري فڪر جو وڏو شارح هو، جيڪا ڳالهه سندس ڪيترن بيتن مان پڻ عيان ٿئي ٿي. لطف الله قادري فارسي زبان ۾ خالص تصوف جي موضوع تي ٻه فارسي ڪتاب ”تحفة السالڪين“ ۽ ”منهاج المعرفة“ پڻ تصنيف ڪيا، انهن مان پهريون ڪتاب ناپيد آهي. البت ٻيو ڪتاب قلمي صورت ۾ موجود آهي. تصوف جي باري ۾ سنڌ ۾ لکيل هي هڪ نهايت معياري تصنيف آهي.

يارهين / سترهين صدي سنڌ ۾ شاه عنايت رضوي (وفات 1133 / 1721) جي شاعري پڻ صوفيانہ ادب ۾ اھميت واري آھي. رضوي خاندان جو شجرو ڪيترن واسطن سان سيد محمد مڪي (وفات 644 / 1246) سان ملي ٿو جيڪو پاڻ شيخ شهاب الدين سهرورديءَ جو نياڻو هو. انهيءَ نسبت سان اهو خاندان سهروردي سلسلي سان وابسته هو. ليڪن شاه عنايت رضويءَ جو پيءُ شاه نصردين شاه خيردين قادري (وفات 1027-1618) جو مريد ٿيو، جيڪو شيخ عبدالقادر جيلانيءَ جي پنجين پيڙهيءَ مان هو ۽ سنڌ ۾ اچڻ کان پوءِ مخدوم نوح جي صحبت اختيار ڪيائين. شاه عنايت جي شاعريءَ ۾ ملتان جي سهروردي پيرن توڙي پنهنجي مرشد شاه خيردين سان عقيدت وارا ڪيترا بيت ملن ٿا. شاه عنايت جي شاعري سنڌ ۾ صوفيانہ شاعريءَ جي اهم ڪڙي آهي ۽ سندس متقدمين ۾ شاه لطف الله قادري، شاه عبدالڪريم بلڙيءَ وارو ۽ قاضي قادن آهن ته کانئس پوءِ بلڪ سندس ننڍو معاصر شاه عبداللطيف ڀٽائي آهي جنهن جي شاعري ۾ سنڌ جي صوفيانہ روايت علمي توڙي فڪري لحاظ کان پنهنجي پوري عروج تي نظر اچي ٿي.

ٻارهين / ارڙهين صدي سنڌ جي تاريخ ۾ تصوف جي لحاظ کان سڀ کان وڌيڪ اھميت واري آھي جنھن ۾ سهروردي، قادري ۽ نقشبندي سلسلا پنهنجي عروج تي نظر اچن ٿا. وڏي ڳالھ ته ارڙهين صديءَ جي شروع

۾ اورنگزيب جي وفات سان سنڌ ۾ مغلن جو اقتدار ختم ٿيڻ لڳو جنهن جي نتيجي ۾ ڪلهوڙن جو اثر رسوخ وڌڻ لڳو جيڪي پاڻ سهروردي طريقي سان وابسته هئا. بلڪ ڪلهوڙن جو جد امجد ميان آدم شاه ڪلهوڙو پڻ واسطن سان ميران محمد جونپوريءَ جو مريد هو. ميان نور محمد ڪلهوڙو پنهنجي ڪتاب ’منشور الوصيت‘ ۾ انهيءَ ڳالھ جي وضاحت ڪري ٿو ته سندن خاندان جو طريقو سهروردي ۽ ميران محمد سندن پير مرشد آهي جنهن جو طريقو پڻ سهروردي هو.

ڪلهوڙن جو دور يا ارڙهين صدي عيسوي سنڌ ۾ علم ادب جي عروج جو زمانو شمار ڪيو ويو آهي. سنڌي ٻوليءَ جو عظيم شاعر ۽ صوفي شاه عبداللطيف (1102/1690) ۽ 1165/1752) پڻ هن عرصي ۾ ٿي گذريو. ارڙهين صديءَ جي شروع ۾ هملتن نالي يورپي واپار سانگي ٺٽي آيو هو. هن جو چوڻ آهي ته ان وقت صرف ٺٽي شهر ۾ چار سئو کان مٿي مدرسا هئا.

اهو دور سنڌ ۾ علمي لحاظ کان پڻ اعليٰ مقام رکي ٿو جنهن ۾ هڪ طرف مخدوم محمد معين ٺٽوي وفات (1161/1747) مخدوم ضياءُ الدين (وفات 1171/1757) مخدوم عبدالله (وفات 1175/1761) مخدوم محمد هاشم ٺٽوي (1174/1760) مخدوم ابوالحسن ڏاهري (وفات 1161/1747) مخدوم عبدالواحد سيوستاني (وفات ۱۲۲۲ هـ / ۱۸۰۹ع) محمد حيات سنڌي (وفات 1163/1749)، شاه فقير الله علوي (وفات 1181/1767) ۽ خواجہ محمد زمان لواريءَ واري جهڙا عالم ۽ فاضل موجود هئا ته ٻئي طرف فارسي زبان جا نثر نويس ۽ شاعر جهڙوڪ مولوي محمد صادق، مير نجم الدين عزلت (وفات 1160/1747) محسن ٺٽوي (وفات 1163/1750)، محمد پناه رجا ۽ مير علي شير قانع (وفات 1203/1790) پڻ هن دور ۾ ٿي گذريا. مير علي شير قانع هن دور جو وڏو نثر نويس ۽ شاعر هو جنهن تاريخ، تصوف ۽ تذڪره نويسيءَ ۾ چاليهن کان وڌيڪ تصنيفون ڇڏيون آهن. (1538 " 1623)

مير علي شير جو جدا مجد شڪر الله شيرازي (سن 927/1520) ۾ شاه بيگ ارغون جي چوڻ تي سنڌ ۾ آيو. قاضي نور الله شستري مجالس المومنين ۾ هن کي شيعو ڄاڻائي ٿو، پر مير علي شير اهل بيت سان غير معمولي محبت ۽ عقيدت جو اظهار ڪرڻ سان گڏ پاڻ کي نقشبندي سلسلي سان وابسته ڄاڻائي ٿو ۽ شيخ عبدالاحد جو مريد چورائي ٿو جيڪو چئن واسطن سان مجدد الف ثانيءَ جو مريد آهي. قانع جي تصنيفات ۾ تاريخ، تصوف ۽ تذڪره نويسي کي خاص اهميت آهي ۽ انهن ۾ تحفته الڪرام، معيار سالڪان طريقت، طومار سلاسل گزيده ۽ مثنوي ختم السلوك خاص طور قابل ذڪر آهن.

شاه عبداللطيف جو خاندان سندس پڙ ڏاڏي شاه عبدالڪريم کان وٺي سنڌ ۾ علمي ۽ روحاني حيثيت جو حامل هو جنهن جو تعلق قادري طريقي سان هو. شاه لطيف جي تربيت سندس والد شاه حبيب ڪئي. جيئن شاه لطيف جي شاعريءَ مان ظاهر ٿئي ٿو ته هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي ۽ فڪري روايت کان چڱيءَ ريت واقف هو ۽ ان جو وڏي ۾ وڏو ماخذ مثنوي مولانا رومي هر وقت پاڻ سان گڏ رکندو هو. ان کانسواءِ جيئن مشهور روايت آهي ته هو قرآن پاڪ ۽ شاه عبدالڪريم جي ملفوظات جنهن ۾ شاه ڪريم جي پنهنجن سنڌي بيتن کان سواءِ قاضي قادن جا سنڌي بيت پڻ شامل آهن، هر وقت سندس آڏو هوندا هئا. اهڙيءَ طرح هو پنهنجي وقت جي عالمن ۽ عارفين سان پڻ واسطو رکندو هو جنهن ۾ خاص طور قابل ذڪر مخدوم معين ٺٽوي آهي جنهن کي ابن عربيءَ

جي فڪر سان خاص لڳاءُ هو. مخدوم معين جي تصنيفات جو ڳاڻيٽو اٽڪل هڪ سو کان مٿي آهي.

انهيءَ پس منظر ۾ جتي شاه لطيف کي شاعري ورثي ۾ ملي هئي ۽ قدرت کيس اعليٰ شعور سان نوازيو هو ۽ سندس فڪر جا سرچشما آفاقي ۽ ابدي قدرن جا حامل هئا، تنهنڪري سندس شاعريءَ ۾ به اهي خوبيون ۽ خاصيتون آهن، جن کيس سنڌ بلڪ دنيا جو هڪ عظيم صوفي شاعر ثابت ڪيو. جيتوڻيڪ سندس شاعريءَ ۾ روميءَ جي فڪر جو پڙاڏو چڱيءَ ريت محسوس ٿئي ٿو، ليڪن سندس ڪمال اهو آهي ته هو تصوف جي اڪثر فني اصطلاحن کان پاسو ڪري ٿو ۽ سنڌ جي نيم تاريخي داستانن ۽ لوڪ روايتن جو سهارو وٺي تمثيلي انداز اختيار ڪري ٿو. اهوئي سبب آهي ته سندس شاعري عوام توڙي خواص ۾ يڪسان مقبول آهي ۽ هر هڪ پنهنجي ذهني سطح مطابق ان مان حظ حاصل ڪري ٿو. اها ئي ڳالهه آهي جيڪا دنيا جي سڀني وڏن شاعرن سان لاڳو ٿئي ٿي ۽ ان ڪري شاه لطيف صوفي فڪر جي نمائندي هجڻ جي باوجود هڪ وڏو شاعر به آهي.

شاه لطيف جي عوامي مقبوليت جو ٻيو وڏو سبب سندس شاعريءَ سان گڏ سماع يا راڳ جي روايت آهي جنهن جو بنياد هن پاڻ پنهنجي زندگيءَ ۾ وڌو. هڪ لحاظ کان ڏسجي ته سماع به کيس ورثي ۾ مليو هو، ڇو ته شاه ڪريم پاڻ سماع ڪندو هو، جيئن بيان العارفين مان ظاهر آهي. اهڙيءَ طرح عظيم صوفي شاعر مولانا رومي پڻ سماع جو دلداده هو جنهن جي سماع جي روايت پڻ اڄ تائين زندهه آهي. انهيءَ صورتحال ۾ شاه لطيف پڻ هڪ خاص قسم جي راڳ جي روايت جي شروعات ڪئي، جنهن ۾ اڪثر سندس فقير حصو وٺندا هئا ۽ اهي سندس يا ٻين صوفي شاعرن جو ڪلام انهيءَ انداز سان ڳائيندا هئا. شاه لطيف هڪ قادري صوفيءَ جي باوجود راڳ کي پنهنجي شاعريءَ سان ايترو لازم ملزوم ڪري ڇڏيو جو اهو صدين جي سفر کان پوءِ اڄ ڏينهن تائين جاري ۽ ساري آهي. ياد رهي ته سنڌ هند جي صوفي سلسلن ۾ صرف چشتي سلسلي جا بزرگ سماع ٻڌندا هئا يا ان ۾ حصو وٺندا هئا. ليڪن سهروردي، قادري ۽ نقشبندي اڪثر ان جي خلاف هئا، تاهه انهن مان ڪي انفرادي طور سماع جا قائل هئا.

سنڌ ۾ نقشبندي سلسلي بابت پهريون حوالو ارغونن جي دور حڪومت ۾ ملي ٿو. ان جو ٻيو ڪهڙو سبب ٿي سگهي ٿو ته ارغون وچ ايشيا کان سنڌ ۾ آيا هئا ۽ انهيءَ زماني ۾ وچ ايشيا ۾ نقشبندي سلسلو عروج تي هو. تحفة الڪرام جي روايت موجب خواجه ڪمال الدين ۽

خواجہ شہاب الدین جیکی مشہور نقشبندی صوفي خواجہ عبید اللہ احرار (وفات 896/1490) جي اولاد مان هئا، نٿي ۾ آيا جتي سندن مدد معاش جو جوڳو بندوبست ڪيو ويو. شيخ احمد سرهنديءَ جي اوائلي مريدن مان شيخ موسيٰ ۽ ان جي پٽ شيخ اسحاق جو تعلق سيوهڻ سان هو. انهن ٻنهي جا نالا مڪتوبات امام ربانيءَ ۾ ملن ٿا.

سند مان جيڪو بزرگ سڌو سنئون مجددي نقشبندی سلسلي سان وابستہ ٿيو، اهو مخدوم آدم نٿو ۽ هو جيڪو مجدد الف ثانيءَ جي پٽ خواجہ محمد معصوم جو سرهند ۾ وڃي مريد ٿيو ۽ اتي ڪجهہ سال رهي پيو. مخدوم پاڻ بہ وڏو عالم هو جنهن جو ثبوت اهي چار خط آهن جيڪي خواجہ معصوم ڏانهس فارسيءَ ۽ عربيءَ ۾ لکيا ۽ اهي مڪتوبات معصوم ۾ درج آهن. مخدوم آدم جي جيئري خواجہ معصوم (1079 / 1668) ۾ وفات ڪئي جنهن ڪري هو وري وڃي سندس پٽ خواجہ سيف الدين جي بيعت ڪري آيو.

مخدوم آدم جڏهن نٿي ۾ رهڻ لڳو ته مخدوم ابو القاسم جنهن جو خانداني تعلق سهروردي سلسلي سان هو ڏانهس رجوع ٿيو. مخدوم آدم کيس سرهند وڃڻ جو مشورو ڏنو. انهيءَ هدايت موجب هو سرهند ويو جتي خواجہ سيف الدين جو مريد ٿيو. جنهن کيس ”نور حق“ جي لقب سان نوازيو. مخدوم ابو القاسم سال 1138 / 1725 ۾ وفات ڪئي. مخدوم ابو القاسم جي روحاني فيض سبب نقشبندی سلسلي ۾ سند جا وڏا وڏا عالم بيعت ٿيا. جن ۾ سرفهرست مخدوم معين نٿو آهي جيڪو عربي ۽ فارسيءَ ۾ ڪيترن ڪتابن جو مصنف آهي ۽ شاعريءَ سان بہ کيس شغف هو.

ليکن خاص ڳالهہ اها ته هو نقشبندی هوندي بہ توحيد وجودي يعني وحدت الوجود جو قائل هو ۽ ابن عربيءَ جي فڪر کان گهڻو متاثر هو. مخدوم معين هندوستان جي وڏي عالم ۽ صوفي شاه ولي الله سان خط وڪتابت ڪئي، شاه ولي الله جا ڏانهس لکيل خط ”تفهيمات الهية“ ۾ موجود آهن. مخدوم معين سان وري شاه عبداللطيف ڀٽائي جو تمام گهرو رستو هو بلڪ هو سندس علمي مرتبي جو قائل هو. هڪ دفعي اويسي طريقي بابت خط لکي کانسئس تفصيل معلوم ڪيائين جنهن جي جواب ۾ مخدوم معين هڪ طويل جواب ڏياري موڪليس جيڪو ”رسالہ اوبسيہ“ جي صورت ۾ موجود آهي. مخدوم معين سماع جو بہ شائق هو ۽ مشهور روايت موجب / سندس لاڏاڻو بہ سماع جي هڪ اهڙي محفل ۾ ٿيو جنهن ۾ شاه لطيف پاڻ شريڪ هو. هن سال 1161 / 1748 ۾ وفات ڪئي. نٿي ۾ مخدوم ابو القاسم ۽ مخدوم معين جون قبرون گڏ آهن.

مخدوم محمد هاشم نٿوي (وفات 1174 / 1761) جيڪو ارڙهين صدي سنڌ جو وڏي ۾ وڏو عالم، مجتهد ۽ مفتي هو، سو پڻ مخدوم ابوالقاسم سان عقيدت رکندو هو، تاهم هو حجاز کان واپسيءَ بعد سورت ۾ مقيم سعيد الله سورتِيءَ جي هٿ تي بيعت ڪري قادري طريقي ۾ داخل ٿيو هو. مخدوم محمد هاشم جي تصنيفات جو تعداد ٽن سون کان مٿي آهي جنهن ۾ وقت جا سڀ مروج علوم شامل آهن، پر انهن ۾ ڪي موضوع اهڙا آهن جن تي ڪانئس اڳ ڪنهن به قلم نه کنيو آهي. مخدوم صاحب کان پوءِ سندس پوٽي محمد ابراهيم بن عبداللطيف ’هداية المريدين‘ نالي ڪتاب سال 1206 ۾ تصوف جي نقشبندي طريقي بابت لکيو.

ارڙهين صديءَ جو ٻيو وڏو عالم ۽ صوفي ابوالحسن ڏاهري (وفات 1181 / 1767) نقشبندي آهي جيڪو موجوده نوابشاه جي ڀر سان هڪ ڳوٺ ۾ ڄائو. علم جي طلب کيس احمدآباد وٺي وئي جتي هو عبدالرسول صديقي نقشبنديءَ جو مريد ٿيو، جيڪو پاڻ خواجه معصوم سرهنديءَ جي خليفي شاه فتح الله جو فيض يافته هو. ابوالحسن کي فارسي نثر ۽ نظم ۾ يڪسان دسترس حاصل هئي. فارسي مثنويءَ ۾ سندس هڪ مختصر رسالو ’ڪچڪول نام‘ ڇپيل آهي جنهن ۾ هن عقلي ۽ نقلي دليلن سان صوفين جي عقيدن ۽ اصطلاحن جي نهايت وڻندڙ سمجهاڻي ڏني آهي. ليڪن سندس اصل شاهڪار تصنيف ’ينابيع الحياة الابدية في طريق طلاب النقشبديّة‘ يعني نقشبندي طريقي جي طالبن لاءِ ابدي حياتي جا سرچشما آهي. اها نهايت ضخيم تاليف آهي جنهن ۾ ڪل اٺويهه باب آهن ۽ انهن ۾ ڪل 108 فصل آهن. هن ڪتاب ۾ هو لفظ صوفي جي اشتقاق کان شروع ڪري ٿو. ان کان پوءِ صوفين جي اصطلاحن، حال ۽ مقام ۽ مختلف مقامات جي سمجهاڻي عقل ۽ روح، محبت ۽ عشق، معرفت ۽ حقيقت، مڪاشفات ۽ مشاهدات، سمهڻ ۽ جاڳڻ جا آداب ۽ اطوار ويندي صوفين جي شطحيات بابت تفصيلي روشني وجهي ٿو. مطلب ته تصوف بابت اهو هڪ قسم جو انسائيڪلو پيڊيا يا جامع تصنيف آهي جنهن جو مقابلو امام غزاليءَ جي جڳ مشهور تصنيف ”احياء علوم الدين“ سان ڪري سگهجي ٿو.

ارڙهين صديءَ جو هڪ ٻيو وڏو نامور نقشبندي صوفي فقير الله علوي، آهي جيڪو اصل ۾ افغانستان جي علائقي روتاس ۾ پيدا ٿيو سال 1100 / 1688 ۽ سال 1150 / 1737 ۾ شڪارپور ۾ اچي مقيم ٿيو. وقت جي حاڪمن سان سندس وڏا تعلقات هئا جن جي شاهدي سندس مڪتوبات مان ملي ٿي. اهڙيءَ طرح وقت جي صوفين ۽ مشاهير عالمن سان به سندس خط وڪتابت هئي جنهن ۾ مخدوم معين نٿوي به شامل آهي. فقير الله پهرين محمد مسعود

پشاور جيڪو نقشبندي طريقي جو بزرگ هو تنهن جي بيعت ڪئي. فقير الله علوي عربي ۽ فارسيءَ ۾ ڪيتريون تصنيفون ڇڏيون آهن جن مان ’طريق الارشاد‘ فارسيءَ ۾ نقشبندي سلسلي بابت فڪري لحاظ کان نهايت اهم تصنيف آهي. جيئن ته هو ابن عربيءَ جي وجودي فڪر کان چڱيءَ ريت واقف هو، تنهنڪري سندس فڪر جي ڳوڙهائي ملي ٿي. ابن عربيءَ جي فتوحات مڪيه کان متاثر ٿي هن پنهنجي ڪتاب جو نالو الفتوحات الغيبية في شرح عقائد الصوفيه رکيو جيڪو 1181/1767 ۾ مڪمل ڪيو. اهو دراصل هڪ ننڍي رسالي ”عقائد الصوفيه“ جي شرح آهي. فقير الله سال 1195/1781 ۾ شڪارپور ۾ وفات ڪئي.

جيئن مٿن ذڪر ٿي چڪو ته سنڌ ۾ نقشبندي سلسلي جي باقاعدي شروعات مخدوم آدم ٺٽوي کان ٿي. ان جي اولاد مان سندس پٽ شيخ محمد اشرف ۽ پوءِ وري ان جي پٽ يعني مخدوم آدم جي پوٽي ابوالمساڪين نقشبندي سلسلي جو نالو وڌيڪ روشن ڪيو. دراصل ابوالمساڪين جي تربيت سندس پيءُ کان علاوه مخدوم ابوالقاسم ٺٽويءَ جي هٿن ۾ ٿي. بلڪ ابوالقاسم جي وفات کان پوءِ هو سرهند پڻ ويو جتي ان وقت جي گادي نشين خواجه محمد ذڪي الله کان بيعت ٿيو. ابوالمساڪين سال 1149/1736 ۾ ٺٽي ۾ وفات ڪئي.

خواجه ابوالمساڪين جي فيض يافتہ مريدن مان وري محمد زمان لواري واري (1125/1713-1188/1775) وڏي شهرت ماڻي. سندس والد عبداللطيف سهروردي سلسلو ڇڏي نقشبندي طريقي سان وابسته ٿيو هو. محمد زمان ٺٽي ۾ محمد صادق نقشبنديءَ وٽان تعليم حاصل ڪئي جيڪو وري مخدوم آدم ٺٽويءَ جي فرزند محمد اشرف جو نياڻو هو. هو ٺٽي ۾ ئي خواجه ابوالمساڪين جي بيعت ڪري نقشبندي طريقي ۾ داخل ٿيو. ڪجهه وقت کانپوءِ ابوالمساڪين پنهنجي ڏاڏي مخدوم آدم ٺٽوي جي قائم ڪيل خانقاهه پڻ محمد زمان جي حوالي ڪري پاڻ حجاز مقدس روانو ٿيو جتي 9 ذوالحج 1149 هه تي سندس وصال ٿيو.

سوانح حيات سلطان الاولياء خواجه محمد زمان ۽ سندس

گادي نشين

سند جي عظيم عارف ۽ روحاني پيشوا خواجه محمد زمان جي ولادت ۲ رمضان المبارڪ ۱۱۲۵/۱۷۱۳ تي شيخ عبداللطيف جي گهر ۾ ٿي ۽ اها جڳهه موجوده لواريءَ کان ٻه ميل ڏکڻ طرف هئي. سندس نسب ٽيهين پيڙهيءَ ۾ پهرين خليفي حضرت ابوبڪر صديق رضي الله عنه سان ملي ٿو. خانداني روايت موجب سندس وڏا عباسي خليفن جي وقت ۾ عربستان کان هجرت ڪري سنڌ ۾ آيا ۽ نٽي جي ڀرسان سڪونت اختيار ڪيائون. چون ٿا ته سومرن جي آخري دور ۾ حالتن جي ناسازگار هجڻ سبب هي خاندان سنڌ ڇڏي ڪڇ طرف هجرت ڪري ويو، ليڪن ساڳئي خاندان مان شيخ عبداللطيف وڏو سال ۹۱۰/۱۵۰۴ ڌاري موتي سنڌ آيو. مستند روايت موجب هن خاندان جو پهريائين سهروردي سلسلو هو، ليڪن محمد زمان جو والد عبداللطيف مخدوم آدم نقشبندي نٽويءَ جي پٽ شيخ فيض الله جي هٿ تي بيعت ڪري نقشبندي سلسلي ۾ داخل ٿيو.

محمد زمان جي تعليم ۽ تربيت نٽي ۾ ٿي ۽ سندس استادن ۾ نمايان نالو محمد صادق نقشبندي جو آهي جيڪو پنهنجي ليکي هڪ عالم فاضل شخص هو ۽ مخدوم آدم نقشبنديءَ جي پٽ محمد اشرف جو نياڻو هو. اهو ساڳيو محمد صادق شاه عبداللطيف جو وڏو معتقد هو. محمد زمان اڃا ننڍي وهيءَ ۾ هو ته شيخ محمد عرف ابوالمساڪين جيڪو مخدوم آدم نقشبنديءَ جو پوٽو ۽ سنڌ ۾ نقشبندي طريقي جو اڳواڻ هو، ان جي بابرڪت صحبت هيٺ نقشبندي طريقي ۾ داخل ٿيو. ڪجهه وقت کان پوءِ خواجه ابوالمساڪين نوجوان محمد زمان کي پنهنجي خانداني مسند حوالي ڪري پاڻ حرمين جي زيارت لاءِ روانو ٿيو. چون ٿا ته ان وقت محمد زمان جي عمر فقط چوويهه سال هئي. خواجه ابوالمساڪين حرمين ۾ رهائش دوران، محمد زمان ڏانهن خط لکي سندس رهنمائي ڪندو رهيو. اهي خط، فردوس العارفين ۾ محفوظ آهن، جيڪو خواجه محمد زمان جي هڪ معتقد مير بلوچ خان ۱۲۰۱ھ يعني پنهنجي مرشد جي وفات کان رڳو ٻارهن سال پوءِ مرتب ڪيو. فردوس العارفين جي لکڻ موجب ٻن سالن بعد خواجه ابوالمساڪين موتي نٽي آيو، پر ڪجهه وقت کان پوءِ اهل عيال سميت هميشه لاءِ حرمين

شريفين روانو ٿي ويو. جتي ۹ ذوالحج ۱۱۴۹ ۾ وفات ڪيائين ۽ کيس جنت المعلیٰ ۾ دفن ڪيو ويو. فردوس العارفين واري لکيو آهي ته خواجہ ابوالمساڪين حرمين شريف ۾ رهڻ دوران محمد زمان کي پنهنجي خلافت ۽ شريعت طريقت ۾ بيعت ڪرڻ لاءِ هيٺين نموني ۾ اجازت لکي موڪلي:

يقول الشيخ محمد: لما كان الاخ في الله محمد زمان سلك في الارادة وصحب المسكين صحبة كثيرة اجزته بتعليم الطريقة و شرط الاجازة الاستقامة على الشريعة والطريقة.

ترجمو: شيخ محمد چوي ٿو، جيئن ته الله جي راه ۾ پيءُ محمد زمان مريديءَ جي لڙهيءَ ۾ شامل ٿيو آهي ۽ هن مسڪين جي صحبت ۾ گنج وقت گهاريو اٿس. انهيءَ ڪري کيس طريقت جي تعليم جي اجازت ڏنم، ۽ انهيءَ اجازي جو شرط هي آهي ته شريعت ۽ طريقت تي محڪم رهندو.

فردوس العارفين ۾ خواجہ ابوالمساڪين جا حرمين شريفين مان لکيل پنج خط محفوظ آهن هڪ خط ۾ محمد زمان سان محبت جو اظهار ڪندي لکن ٿا.

الله سندس خواهشون پوريون ڪري، طريقت جا پيءُ سهڻي راه جا رفيق صاحب ڪمال ميان محمد زمان ڪيترو عرصو ٿي ويو آهي ۽ ڪيتري وڏي پئجي وئي آهي جو هن نيڪ عادت واري دوست جي طرفان ڪا خبر نه ملي آهي، ظاهر آهي ته جدائيءَ ۽ بي رخي اختيار ڪئي اٿائين.

هرکه عاشق شد اگرچه نازنين عالم است
ناز کی کرے راست آید بار می باید کشید

معني: جيڪو عاشق ٿئي ٿو پوءِ توڙي جو اهو ڪيترو به جهان ۾ حسين هجي، هن کي نازڪ ٿيڻ نه گهرجي، بلڪ هن کي بارڪٿو پوندو.

هيءَ درويش توهان جي باري ۾ سوچي رهيو هو ته ڪي معاملن جيڪي ڪنهن بنده نوازي سبب هن بيڪار بدڪردار متعلق آهن، توهان کي ٻڌائي ڇڏي ها، توهان جي ڪناره ڪشي هرگز نٿي سونهي چو ته اهو سٺو سوڻ ڪونه ٿيو، پر چوندا آهن:

هر کس مصلحت خویش نکو میداند

يعني هر ڪو پنهنجي مصلحت بهتر ڄاڻي ٿو.

مطلب ته جيئن چيو اٿن:

اندڪي پيش تو گفتم غم دل، ترسيدم كه دل آزرده سوي ورنه سخن بيار است
معني: تنهنجي آڏو ٿورڙو دل جو غم بيان ڪيو اٿم، پئو اٿم ته ڪٿي تنهنجي دل کي
رنج نه رسي. ورنه ڳالهيون ته گهڻيون آهن.

چئي نٿو سگهجي ته خواجہ ابوالمساڪين جي حرمين شريفين مستقل هجرت کان پوءِ
محمد زمان نٿي ۾ ڪيترو وقت ترسيو، چوٽه فردوس العارفين جي روايت موجب نٿي ۾ سندن
ڪيترا حاسد پيدا ٿي چڪا هئا، جن ۾ نٿي جا ڪي اثر و رسوخ وارا مشائخ يا درگاهن وارا
ڏانهس خلق جي رجوعات ڏسي حسد واري روش اختيار ڪئي هئي. بهرحال ايترو پڪ سان چئي
سگهجي ٿو ته اڃا سندن والد حال حيات هو، جو نٿو ڇڏي اچي پنهنجو اصلوڪو اباڻو ماڳ
لواري وسايائون جتي سندن والد ۱۱۴۹ھ ۾ وفات ڪئي. پر چون ٿا ڪجهه عرصي بعد ان ماڳ
جو پاڻي ڪارو ٿي ويو جنهنڪري ڪجهه فاصلي تي نئون ڳوٺ اچي ٻڌايائون ۽ ان جو نالو به
لواري رکيائون. نئين لواريءَ کي آباد ڪرڻ جو سال ۱۷۳۷/۱۱۵۰ ٻڌايو وڃي ٿو.

لواريءَ ۾ رهائش دوران اڪثرياً استغراق ۽ محويت، مجاهدي ۽ مراقبي جي ڪيفيت
۾ گذاريندا هئا. اهوئي زمانو هو جڏهن خلق جي رجوعات ۾ پڻ اضافو ٿيڻ لڳو ۽ سندن نالو
سند کان ٻاهر خاص طور ڪڇ پڇ جي ايراضيءَ تائين پهتو. مير علي شير قانع سند جو مشهور
مورخ ۽ خواجہ محمد زمان جو همعصر پنهنجي مشهور تصنيف ’تحفته الڪرام‘ جيڪو هن
۱۱۸۰ھ ڌاري لکڻ شروع ڪيو ان ۾ لکي ٿو.

”ميان محمد زمان اڄ ڪالھ جو مرشد ۽ ميان ابوالقاسم ۽ ميان محمد
نقشبندي (ابوالمساڪين) جي مريدن مان آهي ڏاڍو هدايت وارو آهي. نقشبندي
سلسلي جي مريدن جو مرجع ۽ وڏين ڪرامتن جو صاحب آهي. هن وقت بدين جي
ويجهو لواريءَ جي ڳوٺ ۾ رهي ٿو، هڪ دنيا کي فيض جي درياه مان سيراب ڪري
رهيو آهي. گهڻن ماڻهن جو اعتقاد آهي ته هن وقت سندس وجود بينظير آهي. ڪنهن
به پيدائش نه هوندي، وٽس عام مهمان خانو هلي ٿو، عجب هي آهي ته هڪ ٽولو
حقيقت کي سمجهڻ کان سواءِ رڳو ظاهر تي مٿس طعن زني ۾ مشغول آهي. هنن
ڏينهن ۾ الاهيءَ قضا کي پهتو آهي يعني سنه ۱۱۸۸ھ جي پڇاڙيءَ ۾ گذاري ويو
آهي.“

جيئن مير علي شير قانع لکيو آهي ته لواريءَ ۾ اقامت کان پوءِ خواجہ محمد زمان جي
روحاني فيض جو چرچو گهڻو ڦهلجي ويو. ڊاڪٽر گر بخشاڻي جي لکڻ موجب سند جو حڪمران

ميان غلام شاه ڪلهوڙو جيڪو 1170ھ، سنڌ جو حڪمران ٿيو ۽ اڳي ئي اهڙن برگزيده شخصيتن جو قدردان هو، سو پڻ ڏانهن متوج ٿيو ۽ کين لواري ۾ جاگير ڏيڻ جي آڇ ڪيائين، جيڪا پاڻ قبول نه ڪيائون. ميان غلام شاه جي 1186ھ، ۾ وفات کان پوءِ ميان سرفراز پاڻ وڏي عقيدت ظاهر ڪئي جو سنڌ جي حڪمراني حاصل ڪرڻ لاءِ هڪ دفعو دعا واسطي حاضر ٿيو هو.

هڪ مشهور روايت موجب جنهن ڏانهن فردوس العارفين جي مصنف مير بلوچ خان پڻ اشارو ڪيو آهي ته شاه عبداللطيف ڀٽائي هڪ دفعي لواري آيو جتي خواجه محمد زمان سان ملاقات ڪيائين، البت شاهه عبداللطيف ۽ خواجه صاحب وچ ۾ جيڪي بيت نقل ڪيا وڃن ٿا اهي ان ۾ ڪونه آهن جيڪي گهڻو پوءِ لکيل تذڪري مرغوب الاحباب واري ڏنا آهن. ياد رهي ته اهو پويون تذڪرو سال 1262ھ، ۾ مرتب ڪيو ويو. علامه دائود پوٽي اهي بيت نقل ڪيا آهن ۽ اهو پڻ لکيو اٿس ته شاهه عبداللطيف ان ملاقات کان پوءِ هي بيت چيو هو.

سي مون ڏنا ماءُ، جنين ڏنو پرينءَ کي
تنهين سنڌي ڪاءِ، ڪري نه سگهان ڳالهڙي

فردوس العارفين وارو لکي ٿو ته خواجه صاحب عمر جي پوين سالن ۾ خاص طور 1187ھ ۾ گهڻو بيمار رهڻ لڳا، ايتري قدر جو چوڻ لڳا ته هاڻي اسان جي هلڻ جو وقت اچي ويو آهي، انهن ڏهاڙن ۾ ڪڏهن ڪڏهن هي بيت سندن زبان تي هوندو هو.

اوڏڻ اوڏي آءُ، توکي لاکي ڪوئڻو
تان لهي تو مٽاءُ، سندنو مٽيءَ مامرو

آخر 4 ذوالقعد 1188/1774 ۾ چنڇر ڏينهن هن فاني دنيا کي ڇڏي دارالبقا ڏي راهي

ٿيا.

سندس وفات جي قطع تاريخ بابت ڪيترن شاعرن ۽ عقيدت مندن تاريخون لکيون آهن، فردوس العارفين واري غلام مهتدي شاعر جون هيٺيون قطعو ڏنو آهي.

قطب الاقطاب فرد يزداني نقش بند است نقش نوراني
شه محمد زمان حبيب خدا مرشد است و مجد ثاني
بود مظهر ز نور ذات اله آمده در لباس انساني
باز خواهش زاصل خویش نمود زانکه او بود نور سبحاني
ماه ذيعقد را دهارم بود خواست نزع لباس جسماني

آمده هاتفي زعيب پديد گفت ای شاه جان جانانی
 هر دو عالم شده است عرض بتو کن قبول ازيکی که به دانی
 گفت اورا جواب دهم تاريخ به ز هذا وصل عريانی
 'مهتدا' سائل است بر در تو از حصول مقام عرفانی
 هک بهي تاريخ نظر علي بلوچ لکي جنهن جا آخري ٿي بيت هن ريت آهن.
 بوقت چاشت چهارم ماه ذی قعد ازین دار فانی شد انتقالش
 ندائی خلوت ما با حق آمد چومی بنوشت تاريخ وصالش
 علی کو خاک بوس در گداست نظر باشد کند روزی نجاتش
 کجه بیون تاريخون هن ريت آهن.

ورضي له قولا. 1188

يا محمد زمان شيخ قطب اله. 1188

اهڙي طرح بين ڪيترن پڻ تاريخون لکيون جيڪي هتي طوالت سبب پيش نه ٿيون
 ڪجن.

خواجہ محمد زمان جا فيض يافتہ خلیفہ ۽ مرید گھڻا ٿيا پر انهن مان هيٺيان زياده
 مشهور ٿيا.

- (۱) عبدالرحيم گرهوڙي
- (۲) حاجي ابو طالب اگهي
- (۳) حاجي محمد صالح گهراڻي
- (۴) حافظ هدايت الله
- (۵) قاضي احمد دمائي
- (۶) شيخ حاجي محمد صالح کهڙائي.

فردوس العارفين جي مرتب مير بلوچ خان متعلق هتي ايترو ٻڌائڻ ضروري آهي ته هو
 اصل ۾ ميان غلام شاه ڪلهوڙي جي دربار سان وابسته هو جتي هن خواجہ محمد زمان جي
 روحاني فيض جي هاڪ ٻڌي. آخر سال 1185ھ ۾ يعني خواجہ صاحب جي وفات کان ٽي سال
 اڳ لواريءَ ۾ اچي دست بيعت مريد ٿيو. هن واقعي کي فردوس العارفين ۾ هو وڏي محبت
 جي رنگ ۾ پيش ڪري ٿو جنهن مان سندس عقيدت جو اظهار ٿئي ٿو. مير بلوچ صاحب طرز
 ادیب ۽ فارسي شاعري ۽ عربيءَ ۾ دسترس رکندڙ هو جنهن جو اظهار هن پنهنجي علمي انداز

واري تحرير ۾ ڪيو آهي جنهن ۾ هن عطار مولانا رومي، حافظ شيرازي، مولانا جامي ۽ ٻين فارسي شاعرن جا شعر نهايت برمهل انداز ۾ آندا آهن. هو لکي ٿو ته انهيءَ ڪتاب لکڻ وقت هن اهو احوال حافظ هدايت الله جيڪو درگاه جو پراڻو مريد هو ان کان پڇي لکيو آهي. ان کان علاوه هو خواجه گل محمد جيڪو محمد زمان کان پوءِ گادي نشين ٿيو ان کان پڻ ڪيتريون روايتون نقل ڪري ٿو، جن کي ڪتاب ۾ آڻي ٿو. مطلب ته اوائلي تذڪري جي حيثيت ۾ اهو گهڻي حد تائين معتبر ماخذ آهي. هو خواجه گل محمد ۽ ان جي ڪتاب الورد المحمدية مان به استفادو ڪري ٿو. هو ٻين نقشبندي بزرگن جي تحريرن کان علاوه مڪتوبات امام ربانيءَ جا حوالا پڻ آڻي ٿو.

سلطان الاولياءَ جي رحلت کان پوءِ گادي جي باري ۾ اختلاف برپا ٿيو، ڇاڪاڻ ته سندس نينگر گل محمد جي عمر ان وقت فقط يارنهن سال هئي، يعني هو 1177 ۾ ڄائو هو. ليڪن ٽن ڏينهن بعد اهوئي سندن جانشين ٿيو ۽ عبدالرحيم گرهوڙيءَ سڀ کان پهرين هن جي بيعت ڪئي، بلڪه ان کان پوءِ هو ڪجهه وقت لواريءَ ۾ ترسي پيو. غالباً انهيءَ عرصي دوران گرهوڙي پنهنجي نئين مرشد جي شان ۾ فارسي نظم ’ڪل نما‘ لکيو جيڪو اڃا تائين غير مطبوع آهي. هتي ان جا ڪجهه بند پيش ڪجن ٿا.

ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق مطابق اهو ’ڪل نما‘ آهي ۽ لفظ ڪُل ان مثنويءَ ۾ ڪيترا ڀيرا آيو آهي. ليڪن درگاه لواريءَ وارا ان کي پنهنجي مرشد جي نسبت سان ”گل نما“ چون ٿا ۽ ڊاڪٽر دائود پوٽي به ان کي ائين لکيو آهي.

دست مشرڪ کي رسد ڪل پاڪ را
خاڪ را ای نور ایمان خاڪ را
خاڪ مسجود است بهر بویی کل
جز خرابات نباشد جائی مل
گم شده در ذات را پرسید این
کوند اند غیر کل قانون دین
معنی قرآن ز قرآن پرس و پس
اواز کسی کآتش زده اندر هوس
نقشبندی شو برون شو از نقوش
نقشبند عرش و فرش وبر عروش

عارف آن باشد که باشد کل شناس
 کل به بیند جمله ببیند بقیاس
 شاه آن باشد که قانع از جهان
 باجمال کل نه بیند غیر آن
 بوعلی شاه ره ایمانیان
 مست روئی کل مطالع لا مکان
 متحد جانهاست شیران خدا
 صد هزاران حاج درکعبه کجا
 مؤمنان معدود لیک ایمان یکی
 جسمها محدود جانرا حد یکی

هن مثنويء جي هڪ بند ۾ پنهنجي مرشد ”گل محمد“ جو نالو هن ريت آڻي ٿو:

گل محمد در منازلها تمام
 غير بلبل اين چه داند خاص عام

معني: گل محمد سڀئي منزلون پوريون ڪيون آهن، ليڪن بلبل کان سواءِ هن ڳالهه ڪي
 ٻيو عام خاص ڄاڻي نه سگهندو.

سموري مثنويءَ ۾ لڳ ڀڳ هڪ سئو مصراعون آهن، پر انهن ۾ وچ تي ڪيترائي بيت
 جيئن جو تئين مثنوي روميءَ مان ورتل آهن جيڪي اولياءُ الله جي شان ۾ آهن.

خواجہ گل محمد جنهن کي محبوب الصمد، جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو ۲۷ ربيع
 الآخر ۱۲۱۸/۱۸۰۳ ۾ وفات ڪئي. سندس علمي ڪارنامو ’الورد المحمدي‘ نالي فارسيءَ ۾
 اها شرح آهي جيڪا هن فتح الفضل تي لکي. ياد رهي ته ابيات سنڌيءَ وانگر عبدالرحيم
 گرهوڙي خواجہ محمد زمان جي ۴۶ ۴ مقولن کي عربي ۾ لکيو ۽ انهن جي شرح پڻ عربيءَ ۾
 لکيائين. خواجہ گل محمد فقط 243 قولن جي شرح جو فارسيءَ ۾ شرح اڃا مس لکيو ته،
 سندس وصال ٿي ويو. باقي رهيل قولن جي شرح هڪ فاضل معتقد مير نور علي شاهه لکوي
 ڪئي جنهن جو نالو (تكملة الورد المحمدي) رکيائين. فتح الفضل جو اصل عربي متن سنڌ
 جي ڪيترن ڪتب خانن ۾ محفوظ آهي. البته 243 قولن جي گرهوڙيءَ جي شرح ۽ ان جي
 خواجہ گل محمد جي ڪيل شرح جو مختصر ترجمو علامه غلام مصطفيٰ قاسمي ڪيو جيڪو
 سال ۱۹۸۸ ۾ ڇپيو.

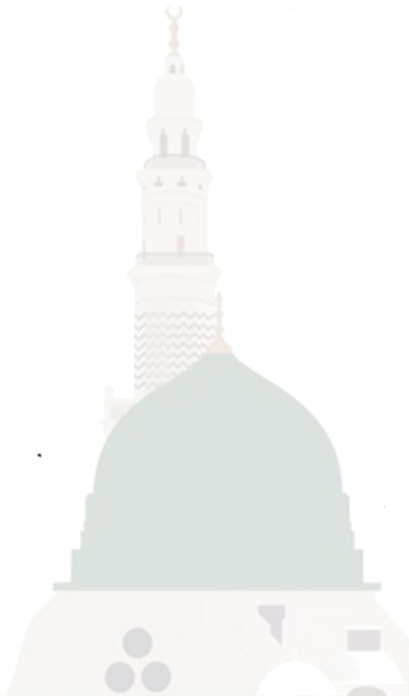
خواجه گل محمد کان بعد سندس وڏو پٽ محمد زمان ثاني سندس جانشين ٿيو جنهن کي (غوث العالم) جي لقب سان ياد ڪيو وڃي ٿو. محمد زمان ثاني به حج ڪيا، پهريون دفعو سال 1228 ۽ ٻيو دفعو 1238 ۾. پهرين دفعي جڏهن يمن ۾ مخه بندر تي لٿا ته شيخ محمد عابد سيوهاڻي سنڌي مدني سندس استقبال ڪيو ۽ متعقدن ۾ شامل ٿيو. شيخ محمد عابد سنڌي حديث جو وڏو عالم هو ۽ سندس تصنيف ”طوالع الانوار“ ڪيترن جلدن تي مشتمل آهي جيڪا اڻ ڇپيل آهي. محمد زمان ثاني جو انتقال 1247/1830 ۾ ٿيو. مير نظر علي بلوچ مرغوب الاحباب، ۾ سندن مفصل احوال درج ڪيو آهي.

محمد زمان ثانيءَ جي وفات بعد سندس فرزند محمد حسن لقب خواجه مدني گادي نشين ٿيو. هن پنهنجي زندگيءَ ۾ ڪل ڇهه حج ڪيا جن جو تفصيلي احوال سندس پٽ خواجه محمد سعيد ’صقال الضمائر‘ ڪتاب ۾ ڏنو آهي جيڪو هن 1303ھ ۾ تاليف ڪيو. آخري حج جي ادائگي بعد مديني منوره ۾ 1298 ۾ سندس انتقال ٿيو ۽ کيس جنت البقيع ۾ مشهور نقشبندي بزرگ خواجه محمد پارسا جي ڀر ۾ دفن ڪيو ويو.

خواجه محمد سعيد پنهنجي پيءُ خواجه محمد حسن جي وفات بعد سندس جانشين ٿيو. سندس تصنيف ’صقال الضمائر‘ مان معلوم ٿئي ٿو ته هو وڏي علمي شخصيت جو مالڪ هو. عربي ۽ فارسي ۽ سنڌيءَ جو شاعر هو. فارسيءَ ۾ سندس ”ديوان سعيد“ موجود ٻڌايو وڃي ٿو. اسلامي تصوف جي بنيادي تصنيفات خاص طور ابن عربي ۽ مثنوي مولانا روميءَ سان کيس وڏو انس ۽ چاهه هو. انهيءَ ڪتاب ۾ پنهنجي والد جي فرمائش تي مثنوي رومي جي ابتدائي بيتن جي تشريح ۽ تتبع تي جيڪي شعر لکيائين سي شامل آهن. اهڙي طرح سندس عربي اشعار به ان ڪتاب ۾ ملن ٿا. سندس شاعريءَ ۾ عشق رسول خاص موضوع آهي. خواجه محمد سعيد ڪل ڇهه حج ڪيا جن مان ٽي پنهنجي والد سان گڏجي ڪيائين. آخري حج اهل و عيال سميت 1323 ۾ ڪيائين جتي 2 محرم الحرام 1324 تي وفات ڪيائين جنهنڪري کيس جنت المعليٰ ۾ دفن ڪيو ويو.

خانداني روايت موجب خواجه محمد سعيد جي لاڏاڻي کان پوءِ سندس پٽ احمد زمان جانشين ٿيو. هن لفظ ”ڪل“ کي جماعت جي نشان طور رواج ڏنو ۽ سندس ڏينهن ۾ ”حج لواري“ جو متنازع مسئلو اٿي کڙو ٿيو. جنهن جي ڪري پهريون ڀيرو 1938 ۾ حيدرآباد جي ڪليڪٽر لواريءَ ۾ نائين ۽ ڏهين ذوالحج تي ڪنهن به قسم جي اجتماع تي بندش وجهي ڇڏي. خواجه احمد زمان اٽڪل اٺ سال ۱۳۴۱ کان ۱۳۴۹ تائين پنجاب جي شهر امرتسر ۾ تبليغ خاطر

قيام ڪيو. سندس ڏينهن ۾ ڊاڪٽر گربخشاڻي پنهنجو مشهور ڪتاب ’لواري جا لال‘ لکيو جنهن جي تقريب سال ۱۳۵۲ ۾ پاڻ لکيائون، سندس انتقال ۱۳۵۷/۱۹۳۸ ۾ ٿيو ۽ ڪانئن پوءِ سندس پٽ خواجہ گل حسن گادي نشين ٿيو. پير گل حسن پهرين گهرواريءَ جي وفات کان پوءِ ٻيون ٽي شاديون ڪيون پر کيس ڪوبه نرينو اولاد نه ٿيو. سال ۱۴۰۲/۱۹۸۲ ۾ ڪراچيءَ ۾ سندس انتقال ٿيو. وفات کان اڳ هڪ وصيت موجب درگاه قاضي احمد دمائي جي ستين جانشين پير فيض محمد کي درگاه لواريءَ جو پٽ سجاده نشين مقرر ڪري ويا. پير فيض محمد نقشبنديءَ جو انتقال سال ۱۴۱۶ ۾ ٿيو جنهن کان پوءِ سندس نوجوان پٽ محمد صادق قريشي نقشبندي لواري درگاه جو گادي نشين ليکجي ٿو.



خواجہ محمد زمان جو فکر ۽ عرفان

اها مڃيل حقيقت آهي ته خواجہ محمد زمان نقشبندي طريقي جو بزرگ هو جيڪو پنجن واسطن سان مجدد الف ثانيءَ جو مريد بڻجي ٿو. اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ ۽ خاص طور برصغير جي حوالي سان، امام ربانيءَ جو نالو ان ڪري خاص اهميت وارو آهي جو هن تصوف جي عام روايتي نظريي وحدت الوجود يا توحيد وجوديءَ جي مقابلي ۾ وحدت الشهود يا توحيد شهوديءَ جو نظريو پيش ڪيو. پر جيئن اڳ ۾ وضاحت ڪئي وئي ته هن وحدت الوجود کي رد نه ڪيو پر ايترو چيائين ته وحدت الوجود سالڪ جي ابتدائي ۽ سڪرواري حالت آهي، ليڪن ان کان مٿي وحدت الشهود آهي جيڪا صحو جي حالت آهي، ڇو ته ان ۾ سالڪ خالق ۽ مخلوق، رب ۽ ٻانهي جي وچ ۾ صحيح انداز ۾ تفريق يا شناخت ڪري سگهي ٿو. هن اهو به چيو ته وحدت الوجود ”حال“ جي ڪيفيت آهي يعني اها دائمي نه آهي، جڏهن ته وحدت الشهود مقام آهي ۽ اهو دائمي نوعيت جو آهي. امام ربانيءَ پنهنجو اهو فڪر نهايت موثر دليلن ۽ سمجهاڻي سان ’مکتوبات‘ ۾ پيش ڪيو آهي.

هڪ لحاظ سان اها حقيقت آهي ته امام رباني جي مجدد واري شخصيت ۽ حيثيت ۽ سندس مکتوبات ۾ اختيار ڪيل علمي طرز استدلال گهڻي حد تائين مستقبل ۾ پڻ نقشبندي سلسلي جي فڪر تي مهر هڻي ڇڏي، جنهنڪري اڳتي هلي نقشبندي حضرات وجودي فڪر جي مقابلي ۾ شهودي فڪر کي ترجيح ڏيڻ لڳا. ليڪن اها به حقيقت آهي ته وجودي فڪر نقشبندين ۾ امام ربانيءَ کان الڳ به موجود هو ۽ کانئس پوءِ ڪن نقشبندي بزرگن وٽ نظر اچي ٿو. هن سلسلي ۾ خود امام ربانيءَ جي مرشد خواجہ باقي بالله جو لاڙو وحدت الوجود جي طرف هو. ايتري قدر جو سندس وجودي رنگ ۾ چيل چند رباعين جي شرح امام ربانيءَ کي ڪرڻي پئي. نقشبندي سلسلي جو ٻيو وڏو بزرگ خواجہ محمد پارسا (وفات 822/1419) هو.

جنهن وري ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جي شرح لکي آهي ۽ ان کان سواءِ سندس رسالہ ”قدسياه“ ۾ پڻ وجودي فڪر جهلڪي ٿو. اهڙي طرح يعقوب چرخي (وفات 851/1447) جيڪو بهاء الدين نقشبند (وفات 791/1390) کان فيض يافتہ هو تنهن پنهنجي تفسير چرخي ۾ به اهوئي انداز اختيار ڪيو آهي. نائين صدي هجريءَ ۾ مولانا جاميءَ جو مرشد خواجہ عبيدالله احرار (وفات، 895/1489) جو پڻ اهوئي طرز فڪر آهي. ليڪن

نقشبندين جي پوري تاريخ ۾ مولانا جاميءَ (وفات 898/1492) وجودي فڪر جو وڏي ۾ وڏو نمائندو آهي. جنهن 'نقدالنصوص في شرح فصوص الحڪم' جي شرح عربي ۽ فارسيءَ ۾ ۽ ان کان علاوه فارسي نثر ۽ نظم ۾ 'لوائح' جهڙو مختصر رسالو لکي ابن عربي ۽ وجودي فڪر کي هر دلچيز بنائي ڇڏيو. اهڙي طرح امام ربانيءَ کان پوءِ شاه ولي الله دهلوي (وفات 1176/1762) آهي جيڪو پاڻ چشتي، قادري ۽ نقشبندي سلسلن ۾ بيعت هو ۽ جنهن جي وڏن جو طريقت جو سلسلو آدم بنوريءَ سان ملي ٿو جيڪو وري امام ربانيءَ جو وڏو خليفو هو. شاه ولي الله 'مکتوب مدني' ۾ وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود جي باري ۾ حتمي راءِ قائم ڪندي چيو هو ته ٻنهي ۾ حقيقت کان وڌيڪ لفظي اختلاف آهي. بهرحال سڀني وجودي توڙي شهودي حضرات ۾ مشترڪ ڳالهه هيءَ آهي ته سڀئي مولانا روميءَ جي مثنوي کي سند سمجهي ان مان اشعار حوالي طور آڻن ٿا. دراصل مثنوي رومي جي اها جامعيت ئي آهي جو سڀئي مکتب فڪر منجهانئس يڪسان طور مستفيد ٿين ٿا، ۽ اهائي ڳالهه مثنويءَ کي هر دور ۾ هر قسم جي صوفين ۾ مقبول بنائي ٿي.

سلطان الاولياءِ پنهنجي وقت جي هڪ وڏي علمي شخصيت هيو جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت سندس هي چوراسي بيت آهن. ليڪن ان کان علاوه تازو ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق جي نتيجي ۾ مفاوضات ۾ ارڙهين صديءَ جي عالمن ۾ مشاهيرن جا جيڪي خط منظر عام تي آيا آهن، انهن ۾ به خط خواجه صاحب جا آهن جيڪي عالمانه انداز تحرير جو بي مثال نمونو پيش ڪن ٿا.

خواجه محمد زمان لاءِ پڪ سان چئي سگهجي ٿو ته هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي روايت ۽ فارسي زبان ۾ تصوف جي شاعرانه روايت کان چڱي ريت باخبر هو. هو مکتوبات امام ربانيءَ مان به گهڻو مستفيض ڏسجي ٿو ته مثنوي روميءَ جو به دلداده آهي. گرهوڙيءَ فتح الفضل ۾ واضح طور لکيو آهي ته سلطان الاولياءِ ڪڏهن ڪڏهن مثنوي مان بيت پڙهندا هئا. هڪ دفعي مثنويءَ جو هي بيت پڙهيائون.

گفت گوئي عاشقان در کار رب

جوشش عشق است ني ترک ادب

معني: خدا جي معاملي ۾ عاشقن جي گفتگو عشق جي جوش سبب آهي، ان جو مطلب ادب کي ترک ڪرڻ هرگز ناهي. ٻئي دفعي وري هي بيت پڙهيائون

صد هزاران ڪيميا حق آفريد
ڪيميائي همچو صبر ڪس نديد

معني: حق تعاليٰ لکين ڪيما پيدا ڪئي آهي، پر صبر جهڙي ڪيميا ڪنهن نه ڏني.
هڪ موقعي تي حافظ شيرازيءَ جو هي بيت پڙهيائون:

گوئي توفيق سعادت درميان فگند اند
ڪس بميدان در نمي آمد سواران را چه شد

معني: سپاڳ جي توفيق وارو ڪينهن وچ ۾ اچليو اٿن، ڪوبه ميدان ۾ نٿو اچي.
سوارن يعني عاشقن کي الائجي ڇاڻيو آهي.

اهڙي طرح مثنوي کان علاوه ديوان حافظ مان به اڪثر شعر پڙهندا هئا ڇئن فردوس
العارفين مان معلوم ٿئي ٿو.

بهرحال محمد زمان جي فڪرتي وڌ ۾ وڌ اثر مثنويءَ روميءَ جو نظر اچي ٿو.
هينيان بيت مثنويءَ جي اثر تحت ئي سرچيل لڳن ٿا.

پچين جان بروج ته پاسي ڪر پرهيز ڪي
جنين ڏٺو هوت، تن دين سڀئي دور ڪيا،

هن بيت جي پس منظر ۾ مولانا روميءَ جو هي بيت آهي:

مذهب عشق از همه دينها جداست
عاشقانرا ملت و مذهب خداست

معني: عشق جو مذهب ٻين مڙني مذهبن کان نيارو آهي، عاشقن جو دين مذهب سڀ
ڪجهه خدا آهي.

يا هي بيت ڏسو:

صوفين صاف ڪئي، ڏوئي ورق وجود جو
تهان پوءِ ٿئي، جئري پسڻ پرينءَ جو

مثنويءَ روميءَ ۾ انهيءَ مطلب جا ڪيترا شعر آهن، پر هي هينيون بيت ڏسو:

خويش را صافي کن از اوصاف خود
تاب بيني ذات پاک صاف خود

معني: پاڻ کي پاڻي جي ڳالهين کان آڇو ڪر ته ذات پاڪ کي پاڻ ۾ ڏسي سگهين.
صوفين وٽ عشق ۽ عقل جي پيٽ عام آهي، سلطان الاولياءَ جو بيت آهي:

اوڏيون جي عشق کي، عقل ان ڪٿا
عقل سودو آڇ ڪري، عشق ڦر فرما
عشق اهڙي راه، جو عقل کي اڌ ڪري

مثنوي روميءَ ۾ عشق ۽ عقل تي ڪيترا ڀيرا بحث ٿيل آهي هڪ هنڌ چوي ٿو:

لا ابالي عشق باشد ني خرد
عقل آن جويد کز آن سودي برد

معني: اهو عشق آهي جنهن کي ڪو پئو ڀولو ڪونهي ۽ نه عقل! عقل ته هميشه نفعي جي طلب ۾ رهي ٿو مثنويءَ جو هڪ بيت هن ريت آهي.

ترس موئي نيست اندر پيش عشق
جمله قربانند اندر کيش عشق

معني: عشق وارن کي وار برابر به پئو ڪونهي، بلڪ عشق جي راه ۾ سڀ ڪجهه

قربان ڪن ٿا.

اهڙي طرح صورت ۽ معنيٰ، عدم ۽ هستي، 'مکان ۽ لامکان'، جوهر ۽ عرض، جز ۽ ڪل، آئيند ۽ حقيقت، عارف ۽ عاشق، ذات ۽ صفات، ميثاق ۽ الست يا موت ۾ حياتي آهي، اهي سڀ مثنوي روميءَ جا خاص موضوع آهن، جن جو پڙاڏو سلطان الاولياءَ جي چوراسي بيتن ۾ ملي ٿو:

مثنوي روميءَ ۾ عارف ۽ زاهد جي پيٽ ڪيل آهي ته عارف جي ڪهڙي منزل آهي ۽

عابد يا زاهد ڇا ٿو چاهي؟

سير عارف هر دمي تا تخت شاه
سير زاهد هر مهی یک روزه راه

معني: عارف جو سير هر گهڙي بادشاه (حقيقي) جي تخت تائين رسائي آهي. زاهد جو

سير هر مهيني ۾ هڪ ڏينهن جي برابر آهي.

خواجہ صاحب جو بيت آهي ته:

عابد زاهد اوريان، عارف عين مگن
هو روادار رکت جا، هي هٿا هٿ گهرن
ساعت سال چون، پسڻ ڌارا پرينءَ جي

مٿين بيت ۾ اهو خيال ته عارف ۽ عاشق کي نقد پلئ پوي ٿو ۽ هو رکت يا اوڌر جا قائل

نه آهن، مثنويءَ جي هيٺين بيت مان ورتل آهي.

زانڪ عاشق در دم نقد است مست
لاجرم از كفرو ايمان برتر است

معني: ڇاڪاڻ ته عاشق نقد (محبوب جو مشاهدو) ماڻڻ ۾ مست آهي. تنهنڪري هو لازمي طور ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي. عاشق جي منزل ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي، اهو خيال مولانا رومي مثنوي جي پهرين دفتر ۾ حضرت موسيٰ عليه السلام ۽ ڌنار جي آکاڻي ۾ پيش ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو.

ڪفر تو دينست ودينست نور جان
ايمني وز تو جهان در امان

معني: تنهنجو ڪفر دين برابر آهي ۽ تنهنجو دين روح جي روشني آهي. تون ڇٽل روح آهين بلڪ هي جهان تنهنجي ڪري امن ۾ آهي.
مثنويءَ جو هڪ ٻيو بيت آهي

ڪفو ايمان نيست آن جاي ڪ اوست
زانڪ او مغز است واين دو رنگ و پوست

معني: ڪفر ۽ ايمان اتي ناهن جنهن جاءِ تي هو پاڻ آهي چوٽه هو پاڻ مغزي معني اصل آهي ۽ هي ٻئي ان جي ڪل ۽ رنگ وانگر آهن.
اهڙي طرح مثنويءَ جو هي بيت به ڏسو:

چيست معراج فلڪ اين نيستي عاشقان رامذهب و دين نيستي
هيچ کس راتا نگر دود او فنا نيست ره در بارگاه ڪبريا

معني: جيستائين ڪو (سالڪ) فنا نه ٿيو آهي، ايستائين هو خدا جي درگاه جو رستون نه لهندو. آسمانن جو معراج ڇا آهي؟ اها به فنائيت يا نيستي آهي. مطلب ته عاشقن جو دين مذهب نيستي آهي.

هاڻي خواجہ صاحب جو هي بيت ملاحظ ڪريو:

جڏهن ڪين لذوء، تڏهن لذئ سپرين
جانسين لهين ڪين ڪي، تانسين هوت نه هوء
ان ربي علي صراط مستقيم، رندن راه اهوء
ڪلموت ڪفر ٿئو، هوت جتهم هوء

نفي ۽ اثبات کان، پرين پاڪيزوءَ
لالن سندي لوءِ، تر تناقض ناه ڪو
عاشقن جي اصل منزل عدم يعني ڪين آهي ۽ انهن جو وجود يعني هجڻ سان ڪو
واسطو ناهي، هو هر خوف ۽ اميد کان پري آهن. خواجہ صاحب جي هيٺين بيت ۾ اهو خيال
نهایت بليغ انداز ۾ سمايل آهي.

عدم اوتارون، نامرادي سمرو
ڪفر ۽ اسلام کان، لنگهي هوت لڏون
چڏي خوف اميد کي، سڄڻ صحيح لڏون
رضا راج سندون، موران مڱن ڪين ڪي
مثنويءَ ۾ عدم ۽ وجود جي نسبت ڪيترا شعر آهن، پرهيزيان بہ بيت ملاحظہ ڪريو.
عاشقان اندر عدم خيمہ زدند
چون عدم يڪ رنگ و نفس واحداند
معني: عاشقن عدم ۾ پنهنجا خيما کوڙيا آهن، هو پاڻ عدم وانگر هڪ رنگ وارا ۽
هڪ روح وارا آهن.
بيوبيت آهي:

عاشقان را ڪار نبود باوجود
عاشقان را هست بي سرمايه سود
معني: عاشقن جو وجود يا هئڻ سان ڪو واسطو ناهي، عاشقن واسطي بغير موڙيءَ جي
نفعو آهي.
عاشق ڪفر ۽ ايمان کان گذري محبوب سان ڪيئن ٿا ملي سگهن ان جي سمجهاڻي
روميءَ هن ريت ڏني آهي.

ڪفر و ايمان هر دو خود دربان اوست
کوست مغز و کفر دين اورا دو پوست
معني: ڪفر ۽ ايمان اهي ٻئي پاڻ ان جا دربان آهن چوٽه اهو پاڻ مغز يا اصل آهي ۽
ڪفر ۽ دين ٻئي ان جي ڪل وانگر آهن.

’موتوا قبل ان تموتوا‘، يعني مرڻ کان اڳ مرڻ صوفيانہ شاعريءَ جو هر دور ۾ اهم
موضوع رهيو آهي، طبعي موت انساني خواهشن جي خاتمي جو نالو آهي. ان ڪري صوفين وٽ

مرڻ کان اڳ مرڻ جو مطلب آهي ته طبعي موت کان اڳ يعني جيئري هوندي هر قسم جي خواهشن کي ترڪ ڪرڻ، انهيءَ کي صوفين جي اصطلاح ۾ مرڻ کان اڳ مرڻ ڪوٺيو ويو آهي، بلڪ ان کي دائمي حياتي سان تعبير ڪيو ويو آهي.

ليڪن، موتوا قبل ان تموتوا، يا موت ۾ حياتي آهي، روميءَ جو سڀ کان وڌيڪ پسنديدہ موضوع آهي ۽ انهيءَ خيال کي ڪيترن نمونن ۾ پيش ڪيو آهي. ابن منصور حلاج جي باري ۾ هو خود ابن منصور جا هي ابيا پيش ڪري ٿو:

اقتلونني اقتلونني يا ثقات
ان في قتلي حياتا يا حيات

معني: مون کي ماريو، مون کي ماريو، او منهنجا سڄڻو! بيشڪ منهنجي مرڻ ۾ جيئڻ ئي جيئڻ آهي.

انهيءَ مرڻ جي باري ۾ هو وڌيڪ چوي ٿو

گر بریزد خون من آن دوست زو
پائي ڪوبان جان بر افشانم برو
آزمودم مرگ من در زندگي است
چون رهم زين زندگي پايندي است.

معني: منهنجو تجربو آهي ته موت ۾ زندگي آهي، جيئن ئي هن زندگيءَ مان چوٽڪارو ملندو ته پوءِ اها دائمي يا هميشه واري زندگي آهي.

هاڻي سلطان الاولياءَ جا هي بيت ملاحظ ڪريو:

جي محبت منجه مٿا، سي مور نه مرن ڪڏهم
من قتلتہ فانا ديتہ، وڏي مل وٿا
ان الدين عندالله الاسلام. وڃي موت وهاءِ
موتا اڳي ماء، اڳاهون اسلام ٿئو.

يا وري سندس هي بيت ڏسو:

ميڇڻ مڙين ماء، ڪٿاريان قريب جي
جي ان کات ڪنا، سي جا نڪيتائين جيئرا

هن سلسلي جو هڪ ٻيو بيت هن ريت آهي:

پريان جي پچار ۾، اچي جن آرام
دنيا تن کي دام، پڇن موسم موت جي

يا وري هي بيت ڏسو:

جڏهن جيئڻ ٿيو، پر گندر پرڏيهه ۾

تڏهن طلب هو، ماکيا مٺي موت جي.

صوفين وٽ هي عام تشبيه دل جي آئيني کي صاف ڪرڻو آهي چوٽه ائين ڪرڻ سان

ئي يار جو ديدار نصيب ٿئي ٿو، هن سلسلي ۾ خواجہ محمد زمان جا هيٺيان بيت ملاحظہ
ڪريو:

وه م وساري، پڇا ڪر م پنڌ جي

ڪٽي آهري، صاف ڪر ته ڪم ٿئي

يا ٻيو بيت هيئن آهي:

اندر انڌي آرسِيءَ کي، منهن ڏنهن ڪٽ نه آه

آرسي کي آه، واهيو ويسار سين

هن بيت ۾ ان آرسِيءَ جي اهميت کي وڌيڪ واضح ڪري ٿو.

جنين ڏٺو پاڻ، تنين ڏٺو سپرين

غلط ايءَ گمان، ته عارف پي آرسِي

هاڻي مثنويءَ جا هيٺيان بيت ڏسو:

رو تو زنگار از رخ او پاک کن بعد ازان آن نور را ادراک کن

آئينه ات داني چر اغماز نيست زانکه زنگار از رخس ممتاز نيست

معني: توکي خبر آهي ته تنهنجو آئينو ڏيکاري ڇو نٿو ڏئي، انهيءَ ڪري جو سندس

منهن تان ڪٽ الڳ ٿيل ناهي.

ٻيو بيت ڏسو:

هر که صيقل بيش کرد اوبيش دید بیشتر آمد برون صورت پدید

معني: جنهن پنهنجي (آئيني) کي وڌيڪ اجرو ڪيو ان وڌيڪ ڏٺو. انهيءَ تي ئي

تصوير وڌيڪ چٽي نظر ايندي آهي.

يا وري هي بيت ڏسو:

آئينه دل چون شود صافي و پاڪ

نقشها بيني برون از آب و خاک

معني: جڏهن دل جو آئينو صاف پاڪ ٿئي ٿو، تڏهن ئي ان ۾ مٽي ۽ پاڻيءَ جي مقابلي ۾ ٻيا نقش ظاهر ٿين ٿا.

انهيءَ ساڳي معنيٰ ۾ هڪ ٻيو شعر ڏسو:

آئينه جان نيست الا روي يار

روي آن ياري که باشد آن ديار

معني: دل جو آئينو يار جي چهري کان سواءِ ٻيو نه آهي، چهرو به ان يار جو جيڪو هن ٻي جهان جو آهي.

مکتوبات امام رباني جلد سوم جي مکتوب 100 ۾ پڻ هيٺيان شعر آندل آهن، جيڪي جاميءَ جي لوائح ۾ هڪ رباعي تان ورتل آهن.

چون جلوہ آن جمال بيرون زتون نيست

پا در دامن و سربہ جيب اندر کش

معني: جڏهن انهيءَ حسن جو جلوو توکان ٻاهر ناهي ته پوءِ سرجهڪاءِ ۽ پنهنجي اندر ۾ نظارو ڪر.

تصوف ۾ وري خاص طور فارسي شاعريءَ ۾ وجودي فڪر جي تشريح جي لحاظ کان محمود شبستري (وفات 720/1320) جي گلشن راز کي هڪ خاص اهميت آهي. ڪل هڪ هزار بيتن تي مشتمل مثنويءَ ۾ هو ارڙهن سوالن جي جوابن ۾ تصوف جي بنيادي اصولن ۽ اصطلاحن جي نهايت موثر سمجهاڻي ڏئي ٿو. هو بنيادي طور وجودي فڪر جو نمائندو آهي. ابیات سنڌي جو مطالعو ٻڌائي ٿو ته هي ڪتاب سلطان الاولياءَ کي پسند هو، جيئن هيٺين بيتن مان ظاهر ٿئي ٿو:

جانسين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي

جو لٿو اي گمان، ته مڙهيائي مهت ٿي

گلشن راز وارو چوي ٿو:

من و تو چون نمائد درميانه

چه مسجد چه کنش چه ديرخانه

معني: جڏهن مان ۽ تون وچ ۾ نه رهيا ته پوءِ مسجد ڇا ته ڪليسا ڇا يا مندر ڇا؟

هڪ ٻيو شعر هيئن آهي:

تر اتا در نظر اغيار وغيرست اگر در مسجدي آن عين ديراست

معني: جيڪڏهن تنهنجي نظر غير تي آهي ته پوءِ تون مسجد ۾ هوندي به مڙهيءَ ۾ آهين.

خواجہ صاحب جو هڪ بيت آهي:

جتي كيف نه اين، ات سپوئي عين

وچاگيو غين، سورج سدا پڌرو

گلشن راز ۾ آهي ته:

تعين نقطهٽ و هميست درعين چ صافي گشت عنيت غين شدعين

معني:

هن سلسلي ۾ جاميءَ جي رباعي جون هي ٻه ستون پڻ قابل توجه آهن.

اي هم در شان ذات تو پاڪ از هم شين

ني در حق تو كيف توان گفت نه اين

معني: اي مالڪ تنهنجي ذات پاڪ هر عيب کان پاڪ آهي. تنهنجي باري ۾ نٿو چئي

سگهجي ٿو ته تون ڪيئن آهين ۽ ڪٿي آهين محمود شبستري انا الحق جي نعري کي ڪيترين

سمجهاڻين سان برصواب ثابت ڪيو آهي ۽ ستين سوال جو جواب ان باري ۾ آهي.

همه ذرات عالم هم چون منصور تو خواهي مست گير و خواه مخمور

درين تسبيح وتهليل اند دائر بدین معني همين باشند قائم

چو كردي خويستن را پنبه كاري توهم حلاج دارين دم بر آري

روا باشد انا الحق از درختي چرا نباشد از نيك بختي

هر آن كو خالي از چون و چرا شد انا الحق اندر و صوت و صدا شد

معني: سڀ شيون جهان جون منصور جيان آهن تون انهن کي مست سمجهين يا مخمور

چون اهي سڀ خدا جي تسبيح ۽ پاڪائي ۾ لڳل آهن انهيءَ معنيٰ ۽ مفهوم تي اهي قائم

دائمر آهن جڏهن تون حلاج وانگر ست پيڇڻ وارو ٿيندين تڏهن تون به حلاج وانگر اهو دم هڻيندين

جيڪڏهن وڻ جو مان خدا آهيان چوڻ روا آهي ته پوءِ هڪ نيك انسان جو ائين چوڻ چو روا ناهي

جيڪا به شيءِ هن ۽ هن کان خالي ٿي وئي انا الحق ان جي اندر جو آواز هوندو. هاڻي انهيءَ پيش

منظر ۾ سلطان الاولياء جا منصور جي باري ۾ هيٺان بيت ملاحظه ڪريو:

سپت پچر پرينءَ جي، سپت هوت حضور
ملڪ سڀ منصور، ڪهي ڪها ڪيترا
بيو بيت هي آهي:

سا جن جي سڪ ري، ڪنهن نه ڪاڍو ڪيڏهم
پڇڻم پير پري، تان چوڏس منهن منصور جو
تيون بيت ڏسو:

سرتيون ست ڪپاه، مارهوم منصور کي
ٿي ترڪيب تباھ، وحدت وائي وات ۾
گلشن راز ۾ هڪ شعر هن ريت آهي:

تاترا ڪوه هستي پيش باقي است جواب رب ارني لن تراني است
معني: جيستائين تنهنجي وجود جو جبل تنهنجي آڏو آهي، تيستائين رب مون کي
پنهنجو ديدار ڪراءِ، جو جواب لن تراني، يعني هرگز نه ڏسي سگهندين آهي.

ساڳيو خيال سلطان الاولياءَ جي هيٺين بيت ۾ هن ريت آهي
جبل اوڏو آھ، جي ٿئي قرار ڪين ۾
تہ محب موسيٰ گھا، هوند پسي ڪرين پيت
۾

حافظ شيرازيءَ جي هڪ غزل جو بند آهي:

وصال دوست گرت دست مي دهد يکدم
بروک هرچ مراد است درجهان داري

معني: دوست جو وصال جيڪڏهن هڪ گهڙيءَ لاءِ به هٿ اچي ته وارو ڪر! چو ته هن
جهان ۾ تنهنجي مراد يا مطلب اهوئي آهي.

خواجہ صاحب جو ساڳي رنگ ۾ هيٺيون بيت ملاحظ ڪريو:

چڏيان هي جهان، هو پڻ گهوري گهوريان
پلڪ پريان ساڻ، جي مون سري جيڏيون

مطلب ته جيئن هن مهل تائين واضح ٿي چڪو آهي ته سلطان الاولياءَ فارسي شاعريءَ
جي حوالي سان تصوف جي اعليٰ فڪري روايت کي پنهنجي بيتن ۾ سموهيو آهي. ان کان سواءِ
'ڪل شيءِ في ڪل شيءِ' يعني سڀ شيءِ سڀ ڪنهن شيءِ ۾ آهي. هي مقولو هو وڏن صوفي

عارفن جي قولن ۽ سندن استعمال ٿيل اصطلاحن کي پڻ پنهنجي بيتن ۾ ڪم آڻي ٿو. مثلاً:
هن بيت ۾ ملي ٿو.

چڏي عالم امڪاني، وڃي رس وجوب کي
الولاية وصول الاسم اٿي پڇ اوڻان
ڪل شيءِ في ڪل شيءِ، سڀت سڀ تمام
جنين ڏنو پاڻ، سي سڀ پسڻ پڌرو

’ڪل شيءِ في ڪل شيءِ‘ جي مقولي جو بنياد اصل ۾ ابن عربيءَ جو فڪر آهي جنهن کي مولانا جاميءَ لوائح ۲۸ ۾ زير بحث آڻي ٿو.

اهڙي طرح الولاية وصول الاسم هڪ ڊگهي عبارت مان ورتل آهي جيڪا مڪتوبات ۾ آهي جنهن جي نشاندهي تشريحي حوالن ۾ ٿيل آهي. ان کان سواءِ الايمان عريان ولباسه التقويٰ، من قتلته فانا ديتہ، ڪل محدثه بدعة، الربا حرام، اهي سڀ عبارتون مڪتوبات امام رباني ۾ آيل آهن. ساڳي ريت وجود، عالم امڪان، ڪيف، اين، عين، غين، عالم مثال، عالم امڪان، ذات ۽ صفات اهي سڀ امام ربانيءَ جا پسنديدہ اصطلاح آهن جيڪي هو مڪتوبات ۾ استعمال ڪري ٿو. جن تي اسان تشريحي حوالن ۾ روشني وڌي آهي، هڪ لحاظ کان اهوئي سبب آهي جو ابيات سنڌي، خالص علمي ۽ معرفت جي انداز واري شاعري آهي ۽ اها عوام جي سمجھ کان مٿي ڇڻڪ خواص لاءِ آهي.

جيتوڻيڪ خواجه صاحب جي بيتن ۾ وجودي فڪر پوري عروج تي نظر اچي ٿو ۽ عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي شرح مان پڻ اهو واضح ٿئي ٿو. ليڪن بنيادي طور هڪ نقشبندي صوفي جي حيثيت ۾ وجود ۽ شهود جو اصلي فرق ۽ ان جي اهميت هميشه سندس آڏو رهي آهي. اها حقيقت هيٺين بيت مان ظاهر ٿئي ٿي.

پاڻي لهر پسڻ ۾، برابر ٿئا
ڪي اتي ئي اڙيا، ڪي لنگهي مقصد مڙيا

يعني جيتوڻيڪ پاڻي ۽ لهرن ٻئي هڪ شيءِ آهن ۽ ڏسڻ ۾ برابر ائين ٿو اچي، ليڪن ڪي اتي (ظاهري وحدت) ۾ اٽڪي بيهي رهن ٿا پر ڪي ان کان اڳتي اصل مقصد واري ڳالهه (شهود) جي حقيقت يا توڙ تائين پهچن ٿا، امام ربانيءَ وٽ وحدت وجود کان پوءِ شهود کي اصلي مقصد قرار ڏيڻ جو اهوئي مطلب آهي.

عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي سوانح

عبدالرحيم سعدالله مگريو خيرپور رياست جي شهر راڻي پور ۾ ڄائو. سندس ڄم بابت ڪا پختي روايت ناهي البتہ مشهور روايت آهي تہ 1192ھ ۾ شهادت وقت سندس عمر چاليھ سال هئي. ان آڌار تي چيو وڃي ٿو تہ هو سال 1152 ۾ ڄائو هوندو. هڪ روايت موجب ابتدائي تعليم ۾ محمد شريف راڻيپوريءَ وٽان حاصل ڪيائين. ان کان پوءِ ڪجهه وقت اڏيري لال جي ڀرسان دائري شريف ۾ سيدن جي درسگاه ۾ تعليم پرايائين. آخر ۾ موجوده شهر گرهوڙ کان اتر طرف چوٽيارين جي مشهور علمي درسگاه ۾ ميان محمد مبین بن رعد کيريو جي نظر هيٺ فارغ التحصيل ٿيو. هڪ مستند روايت موجب شاه عبداللطيف ڀٽائي جو چوٽيارين ۾ اچڻ ويڻ ٿيندو هو جو اتي اچي ميين محمد مبین وٽ ترسندو هو. انهيءَ ڪري هن روايت تي اعتبار ڪري سگهجي ٿو تہ ننڍي وهيءَ ۾ هن شاه عبداللطيف کي ڏٺو هجي يا ان سان مليو هجي.

جيئن اڳتي هلي حالتن مان ظاهر ٿئي ٿو تہ عبدالرحيم گرهوڙي سنڌ ۾ معقول ۽ منقول جو وڏو عالم ۽ فاضل ثابت ٿيو. منطق، ڪلام ۽ مناظري جي فن ۾ پنهنجو مٽ پاڻ هو. هڪ اهڙو مناظرو ان وقت جي سنڌ جي راڄڌاني واري شهر خدا آباد لڳ پراڻا هالا ۾ ٿيو، جنهن لاءِ روايت آهي تہ وقت جو حڪمران ميان سرفراز ڪلهوڙو پاڻ ان ۾ موجود هو. اها روايت علامہ دائود پوٽي نقل ڪئي آهي.

عبدالرحيم سلطان الاولياءَ جو ڪيئن مريد ٿيو، ان باري ۾ هيءَ حڪايت بيان ڪئي وڃي ٿي جيڪا همعصر ۽ اوائلي تذڪري فردوس العارفين ۾ ڪونه آهي. البتہ ۱۲۸۳/۱۸۵۷ ۾ لکيل تذڪري ’مرغوب الاحباب‘ ۾ آندل آهي، جيڪو پڻ لواريءَ جي درگاه جي عقيدتمند نظر علي بلوچ مرتب ڪيو آهي. چون ٿا تہ هڪ دفعي ڪنهن خاص معتقد کي ڏٺائين جو لواري وڃي رهيو هو. جيئن تہ پاڻ مناظراتي طبيعت جو هو سو ان کي چيائين تہ پنهنجي پير کان پيچ تہ جنهن واٽ سان اسان جو پيغمبر ﷺ جن مٿي آسمان ڏانهن ويو هو، اها اڃا تائين کليل آهي يا فقط سندس ذات مبارڪ لاءِ خاص هئي. اهو درويش جڏهن لواري پهتو تہ اهو نياپو ڪانئس وسري ويو. جڏهن موٽڻ وقت پنهنجي پير سلطان الاوليا کان موڪلائڻ لڳو تڏہ خواجه صاحب فرمايس تہ عبدالرحيم توکي ڇا چيو هو؟ ان تي پاڻ چيائونس تہ کيس ٻڌائج تہ بغداد جي

خليفي اتي درياء تي پل ٻڌرائي هئي، جا اڄ سوڌو قائم آهي ۽ سڀ کان تان پيو لنگهي. ساڳي ريت پاڻ سڳورا جنهن راه جو بنياد وجهي ويا سا ڪا بند ٿيندي. ليڪن حضور ﷺ جن جو اتان گذرڻ خاص سندن شان، ۽ دستور وٽان هو ۽ ٻي خلق يا لشڪر جو لنگهڻ پنهنجي حيثيت مطابق آهي.

چون ٿا ته جڏهن عبدالرحيم کي اهو جواب مليو ته ان کان پوءِ خواجه محمد زمان جي عقيدت سندس دل ۾ گهر ڪري وئي ۽ پاڻ هلي اچي سندن مريدن جي حلقن ۾ شامل ٿيو. چئي نٿو سگهجي ته هي واقعو ڪڏهن پيش آيو پر گرهوڙي پنهنجي مرشد جي باري ۾ ٻن تصنيفات شرح ابيات سنڌي يعني موجوده ڪتاب ۽ ’فتح الفضل‘ جنهن ۾ وري هن خواجه صاحب جي ۴۴۳ قولن کي عربيءَ ۾ پيش ڪيو ۽ انهن جي عربي ۾ عالمانه شرح لکي، تنهن جي بنياد تي چئي سگهجي ٿو ته ان وقت هو پڪي ڄمار يعني ۴۰ کان پنجاهه سالن جي عمر جو هوندو. انهيءَ ڪري ان ڳالهه ۾ ڀڄڻ وزن نظر اچي ٿو ته شهادت وقت عبدالرحيم گرهوڙيءَ جي عمر چاليهه سال بلڪه پنجاهه سالن کان يقيناً مٿي هوندي.

علامه دائود پوٽي ان تي ڀڄڻ بحث ڪيو آهي ته عبدالرحيم ڪهڙن سالن ۾ اچي گرهوڙ يعني آخري ماڳ وسايو، هو لکي ٿو ته اندازو آهي ته خواجه محمد زمان لواريءَ واري جي وفات جيڪا ۱۱۸۸ ۾ ٿي، ان کان پوءِ به گرهوڙي ڪجهه وقت لواري ۾ رهيو. چوٽه مستند روايت آهي ته جڏهن خواجه صاحب وفات ڪئي ته سندس نينگر گل محمد جي عمر فقط يارهن سال هئي، جنهنڪري مريدن مان هڪڙو طبقو ان کي گاديءَ تي ويهارڻ جي حق ۾ نه هو. پراڻو عبدالرحيم ئي هو جنهن سڀ کان پهرين خواجه گل محمد جي بيعت ڪئي ۽ ڪجهه وقت سندس خدمت ۾ ترسي پيو. علامه دائود پوٽي امڪان ظاهر ڪيو آهي ته ان کان پوءِ لواري کي ڇڏيو هوندائين ۽ گهڻو ڪري پهريائين ميرپورخاص ۽ پوءِ گرهوڙ اچي وسايائين.

شهادت: گرهوڙ جو اهو ماڳ موجوده ضلعي سانگهڙ کان سٺ ميلن جي فاصلي تي عمر ڪوٽ جي دنگ تي واقع آهي، جنهن کان ڪجهه فاصلي تي ٻئي طرف ٿر جو وسيع علائقو شروع ٿئي ٿو. ٿر جي انهيءَ حصي ۾ هڪ هنڌ ان زماني ۾ مهاديو جي مڙهيءَ جي وڏي هاڪ هئي. روايت آهي ته مڙهيءَ جي مهنت جو اثر رسوخ ايڏو وڌي ويو هو جو ڪي مسلمان قبيلن ان جي هٿ تي وري هندو ٿيڻ لڳا ۽ اهو چوڀول هر طرف ڦهلجي ويو جيڪو آخر گرهوڙي فقير جي ڪنن تائين اچي پهتو. وڏي ڳالهه ته ان علائقي جا ٻا اثر مسلمان قبيلن ۽ انهن جا اڳواڻ انهيءَ فتني جو شڪار ٿي رهيا هئا. معلوم ٿئي ٿو ته گرهوڙيءَ انهيءَ صورتحال تي ڪافي وقت سوچ ويچار

ڪندو رهيو پر کيس وقت جي حڪمران ڪلهوڙن ۾ ڪا اميد نظر نه آئي، جنهنڪري هن مير بجار خان جنهن لاءِ چيو وڃي ٿو ته هن کي ساڻس عقيدت هئي مدد لاءِ چيو، جنهن جو ثبوت اهو خط آهي جيڪو هن پاڻ مير بجار ڏانهن لکرائي موڪليو. اهو خط علامه دائود پوٽي جيئن جو تيئن ڪلام گرهوڙيءَ ۾ سوانح تحت نقل ڪيو آهي. ليڪن معلوم ٿئي ٿو ته مير بجار تي ان خط جو ڪو خاص اثر نه ٿيو ۽ هن مهڙ ۾ گرهوڙيءَ جي ڪا مدد نه ڪيائين. هوڏانهن گرهوڙي پاڻ جهاد جو اعلان ڪري چڪو هو. آخر جيڪي چند ماڻهو ساڻس گڏ ٿيا انهن کي ساڻ ڪري مهاديو جي مڙهيءَ جو رخ رکيائين. واٽ تي ڪوشش ڪيائين ته ڪجهه ٻيا ماڻهو به ساڻس ساٿ ڏين پر انهن وٽان کيس ڪو خاطر خواه جواب نه مليو.

ڊاڪٽر بلوچ جي تحقيق موجب اها مڙهي موجوده ضلعي خيرپور جي حدن ۾ دين ڳڙھ طرف هئي، روايت آهي ته جڏهن مهنت ۽ گرهوڙي هڪ ٻئي جي آمهون سامهون ٿيا ته ڪافي دير منجهن گفتگو ٿي ۽ هڪ ٻئي کي مڃائڻ لاءِ دليل ڏنائون. چون ٿا ته گرهوڙي چار شرط پيش ڪيا پر ٻيءَ ڌر ڪونه مڃيا. علامه دائود پوٽو لکي ٿو ته جڏهن اهي ڳالهيون هلندڙ هيون ته ميرن جو گجهو نياپو التو مهنت کي اچي مليو جنهن ۾ چيو ويو هو ته ميرن جو انهيءَ مهڙ سان ڪو واسطو ناهي. هاڻي ٻيءَ ڌر کي يقين ٿي ويو ته فقير گرهوڙي اڪيلو آهي ۽ اهي چند ساٿي اٿس سو سندن ڪاميابي پڪي آهي. آخر پنهني ڌرين ۾ نوبت وڃي لڙائي تي پهتي، جنهن جي نتيجي ۾ اهو سامي گرهوڙيءَ جي ساٿين مان رامڻ ٽالپر نالي جوڌي جوان هٿان مارجي ويو. لڙائي هلندي گرهوڙيءَ کي ڪجهه ڪونه ٿيو جو پاڻ هڪ ڪنڊ وٺي ڌڪ ۾ مشغول هو. ليڪن اوچتو دشمن جي طرف کان لکانو چانيهه ۽ ستابو گجوهه وٺي مٿس بڙچين سان وار ڪري کيس شهيد ڪري ڇڏيائون. هي واقعو سال 1192/1778 ۾ ٿي گذريو. شهادت کان پوءِ لاش ڪڍائي اچي گرهوڙ ۾ سندن رهڻ واري جاءِ تي دفنايائون جنهن تي پوءِ مير احمد خان شاهراڻيءَ قبو ٺهرايو.

‘مرغوب الاحباب’ جو مصنف نظر علي بلوچ جنهن عبدالرحيم گرهوڙيءَ جو مفصل

احوال ڏنو آهي تنهن سندس وفات جي تاريخ هيٺين ريت چئي آهي.

گرهوري آنڪ چون او کس نديده

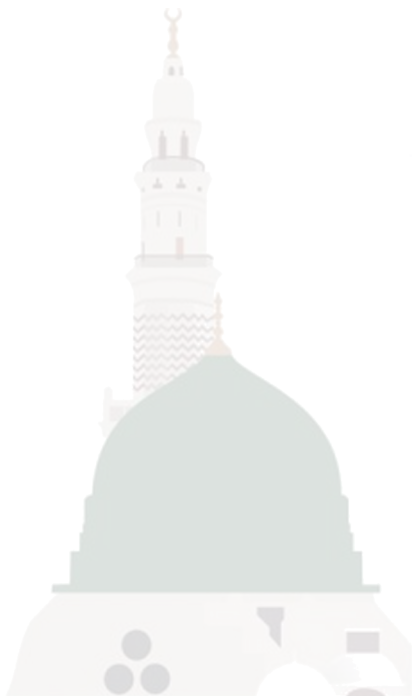
بخوبي در زمانش نافريده

جهان علم در ظاهر بدانش

بمعني از دو عالم دل بريده

درین دشت هوا انگیز پر آ
 رمید از خویش باحق آرمیده
 بحسن یوسفی در مصر عرفان
 غلامی را دل عاشق خریده
 بکور دل ز قدح همت خویش
 حجاب غیر از چشمش دریده
 چنین گویند کان بگزیده حق
 چو برحل سال دورانش رسیده
 زدست ساقی دهر اندرین دیر
 مئی تلخ شهادت درکشیده
 چو تاریخ وصالش جستم از دل
 جواب آمد 'بحق خلوت گزیده'

۱۱۹۲



گرهڙيءَ جو دور ۽ سندس فڪر

ٻارهين يا ارڙهين صدي سنڌ جي تاريخ ۾ هڪ طرف وڏي ڪشمڪش ۽ ڇڪتاڻ کي ظاهر ڪري ٿي ته ٻئي طرف انهيءَ صديءَ دوران سنڌ جا اصل باشندا ڪلهوڙا سنڌ جا حڪمران ٿيا، جن ۾ غلام شاهه ڪلهوڙي جهڙو ڪامياب حڪمران شامل آهي. اها صدي سنڌ لاءِ بد نصيبي واري به هئي جو نادر شاهه جهڙو ظالم دهليءَ کي لٽڻ کان پوءِ 1739 ۾ سنڌ جي پيننگ ڪئي ۽ وڏي ڦرلٽ ۽ تباهيءَ بعد وطن واپس وريو. ليڪن اها به حقيقت آهي ته ڪلهوڙن جو دور سنڌ جي ادبي تاريخ ۾ سونهري دور ليکجي ٿو، جنهن ۾ ايترا وڏا عالم، صوفي، شاعر ۽ مشاهير پيدا ٿيا جيترا ٻئي ڪنهن دور ۾ نظر نٿا اچن. انهيءَ دور ۾ هڪ طرف شاهه عبداللطيف ۽ خواجہ محمد زمان جهڙا سنڌي ٻوليءَ جا باڪمال شاعر ۽ عارف پيدا ٿيا ته ٻئي طرف مخدوم معين ٺٽوي، مخدوم محمد هاشم ٺٽوي، مخدوم دين محمد سيوهاڻي، مخدوم عبدالواحد سيوستانی محمد حيات سنڌي، مخدوم ابوالحسن ڏاهري ۽ شاهه فقير الله علوي جهڙا عالم ۽ مشاهير نظر اچن ٿا جن پنهنجي عربي، فارسي ۽ سنڌي تصنيفن ذريعي سنڌ جي علمي ۽ ادبي تاريخ ۾ بي بها اضافو ڪيو. فارسي ٻوليءَ ۾ پڻ ڪيترائي نامور شاعر، مصنف ۽ اديب پيدا ٿيا جن ۾ محسن ٺٽوي ۽ مير علي شير قانع جهڙن شعر و شاعري، تاريخ ۽ تذڪره نويسيءَ جي ميدان ۾ بي مثال ڪارناما سرانجام ڏنا.

انهيءَ پس منظر ۽ علمي ماحول ۾ ڏسجي ٿو ته گرهڙي ڪلهوڙن جي دور جي آخري وڏي علمي شخصيت آهي. سندس تصنيفات ۾ ’شرح ابيات سنڌي‘ جنهن ۾ هو خواجہ محمد زمان جي چوراسي عارفانه بيتن جو عربيءَ ۾ شرح ڪري ٿو، هن جي اعليٰ علمي ۽ فڪري صلاحيتن جو ڀرپور مظاهرو ٿئي ٿو.

ابيات سنڌي کان پوءِ گرهڙيءَ جو ٻيو ڪارنامو ’فتح الفضل‘ آهي، جنهن ۾ وري هن خواجہ محمد زمان جي ۴۴۶ مقولن کي عربيءَ ۾ پيش ڪري انهن جي پڻ ساڳئي ابيات سنڌي واري عالمانه انداز ۾ عربيءَ ۾ شرح ڪيو. انهن ٻنهي ڪتابن مان اندازو ٿئي ٿو ته گرهڙي ارڙهين صدي ۾ سنڌ جو آخري وڏو عالم ۽ فاضل، عارف ۽ شاعر هو. جيئن سندس هن شرح مان ظاهر آهي هو اسلامي تصوف جي اعليٰ علمي روايت جو ماهر ۽ فارسي شاعريءَ جي هم گير متصوفانه روايت جو دلدادہ هو. سندس مطالعو تمام وسيع نظر اچي ٿو جنهن ۾ هڪ طرف هو

ديني درسگاهن جي سڀني علمن جهڙوڪ فقه ڪلام تفسير ۽ الاهيات تي عبور جو مظاهرو ڪري ٿو. اتي هو اسلامي تصوف جي وڏين هستين ۽ شاعرن جهڙوڪ غزالي ۽ ابن عربي، سنائي ۽ عطار، مولانا رومي ۽ شيخ سعدي، شبستري ۽ حافظ، جامي ۽ صائب تي پنهنجي دسترس ظاهر ڪري ٿو. البته اها فهرست نامڪمل ٿيندي جيڪڏهن ان ۾ سلطان الاوليا جي نقشبندي نسبت سبب امام رباني مجدد الف ثاني جي مڪتوبات کي شامل نه ڪبو، جنهن مان پڻ گرهوڙي هن شرح اندر گهٽ ۾ گهٽ ڏهه دفعا حوالا ڏئي ٿو. بلڪ علامه دائود پوٽو گرهوڙيءَ جي تاليفات ۾ مڪتوبات فارسي جو نالو ڪڍي ٻڌائي ٿو ته اهي دراصل امام ربانيءَ جي مڪتوبات جو اختصار آهن. ان کان سواءِ گرهوڙي هن شرح ۾ امام رباني جي اوائلي تصنيف، 'مبدا معاد' جو به هڪ دفعو ذڪر ڪيو آهي.

شرح ابيات سنڌي جي مطالعي مان واضح ٿئي ٿو ته انهيءَ جي تصنيف دوران تصوف جا هيٺيان ڪتاب خاص طور گرهوڙيءَ جي آڏو هئا.

(۱) احياء علوم الدين امام غزالي

(۲) فتوحات مڪيه ابن عربي

(۳) فصوص الحڪم ابن عربي

(۴) مثنوي مولانا رومي

(۵) لوائح مولانا جامي

(۶) گلشن راز محمود شبستري

(۷) مڪتوبات امام رباني

ڏٺو وڃي ته تصوف جي سموري تاريخ ۾ فڪر ۽ عرفان جي لحاظ کان اهي اعليٰ ترين ماخذ آهن ۽ اها ساڳي ڳالهه انهن شخصيتن جي باري ۾ ان لحاظ کان صحيح آهي ته انهن سنڌ هنڌ جي تصوف کي وڌ ۾ وڌ متاثر ڪيو آهي. هن موجوده شرح ۾ گرهوڙيءَ پنهنجي مرشد جي چوراسي بيتن جي سمجهاڻي انهن عظيم صوفين جي فڪر جي روشنيءَ ۾ ڪري ڏيکاري آهي.

بهرحال جيڪڏهن ان سوال تي غور ڪجي ته آخر گرهوڙي شرح جا اهي ٻئي ڪتاب يعني ابيات سنڌي، فتح الفضل، عربيءَ ۾ ڇو تصنيف ڪيا. ڇاڪاڻ ته ان وقت فارسي يقيناً عام طور وڌيڪ سمجهڻ واري ٻولي هئي. ان جو جواب هي ٿي سگهي ٿو ته هن عربيءَ کي علمي طور وڌيڪ اهميت ٿي ڏني ۽ پنهنجي مرشد جي شاعري ۽ قولن کي عربيءَ ۾ پيش ڪندي هن

پنهنجي انهيءَ عقيدت ۽ اهميت کي وڌيڪ اجاگر ڪرڻ ٿي گهريو. هونئن به سندس اسلوب کي ڏسجي ته فارسيءَ جي مقابلي ۾ هو عربيءَ سان وڌيڪ مانوس ٿي لڳو جيڪا سندس طبيعت سان وڌيڪ مناسب رکندڙ هئي. گرهوڙي پاڻ فارسي شاعريءَ ۾ طبع آزمائي ڪئي آهي جيئن هن ڪتاب ۾ هڪ ٻن هنڌن تي پنهنجا شعر آڻي ٿو. ان کان سواءِ هن خواجه محمد زمان جي لاڏاڻي کان پوءِ، جڏهن ان جي يارهن سالن جي نينگر گل محمد کي مسند نشين ڪرايو ته ان جي شان ۾ ’ڪل نما‘ نالي مختصر مثنوي لکي هئي جنهن جا چند اشعار اسان اڳ ۾ سلطان الاولياءَ جي سوانح تحت آڻي چڪا آهيون.

گرهوڙي سنڌي زبان جو به قادر الڪلام شاعر هو ۽ هن سلسلي ۾ سندس آڏو شاهه عبداللطيف ۽ خواجه محمد زمان جي شاعري مثالي صورت ۾ موجود هئي. گرهوڙيءَ جو اهو ڪلام ڊاڪٽر دائود پوٽي جي عالمانه تحقيق ۽ مقدمي سان پهريون ڀيرو سال 1954 ۾ شايع ٿيو آهي. سندس انهيءَ ڪلام جا خاص موضوع هن ريت آهن، حقيقت محمدي، سوره فاتحه، ملڪ، ڪوثر ۽ اخلاص، ست فرض، توکل، ڪلمه طيبه، ايمان جون ست صفتون، ترڪي يا ورثي جي ورهاست ۽ ان کان سواءِ ڪافي تعداد سنڌي بيتن جو آهي. سنڌي بيتن ۾ شاه لطيف جي بيتن سان ڪافي مشابهت ملي ٿي بلڪه ستن جون ستون ساڳيون ملن ٿيون. ان مان اندازو ٿئي ٿو ته گرهوڙي شاه لطيف جي شخصيت ۽ شاعريءَ کان گهڻي حد تائين متاثر هو. ان جو هڪڙو وڏو سبب اهو ٿي سگهي ٿو ته مثنوي رومي ٻنهي لاءِ مشترڪ فڪري ورثو هو ۽ گرهوڙي تقريباً انهيءَ علائقي ۾ هو جتي شاه جي شاعريءَ جا اثرات جلد پهچي چڪا هئا. هڪڙو ٻيو سبب اها نوجواني جي ملاقات به ٿي سگهي ٿي جڏهن هو چون ٿا چوٽيارين جي مدرسي ۾ پڙهندو هو ۽ شاه لطيف جو اتي اچڻ ٿيندو هو. علامه دائود پوٽي زباني روايت جي آڌار تي هيٺيون بيت گرهوڙي ڏانهن منسوب ڪيو آهي جنهن ۾ شاهه لطيف سان انتهائي عقيدت جو اظهار ٿيل آهي.

آهي عبداللطيف تي رضامندو رحمان

جوڙي جنهن قرآن، سنڌيءَ ۾ صحيح ڪيو

اهو مٿيون بيت مولانا جاميءَ طرفان مولانا روميءَ جي مثنوي بابت چيل هيٺين بيت

تان متاثر ٿي چيل ٿو ڏسجي:

مثنوي مولوي معنوي

هست قرآن در زبان پهلوي

معني: مولانا روم جي مثنوي جيڪا وڏي معنيٰ واري آهي فارسي زبان ۾ قرآن وانگر آهي.

بهرحال گرهوڙيءَ جي شخصيت جو اصل ميدان سندس فڪري پهلو آهي ۽ تنهن ۾ وري شارح واري حيثيت وڌيڪ نمايان آهي. هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته شرح ابيات ان ڪري دقيق ۽ ڏکيو ڪتاب آهي ڇاڪاڻ ته ان ۾ جيڪو بحث ٿيل آهي اهو نهايت اعليٰ سطح جي علمي انداز ۾ ٿيل آهي. ان کان سواءِ اهو منطق ڪلام ۽ الاهيات جي ابتدائي ڄاڻ کان سواءِ سمجهڻ ان ڪري به مشڪل آهي جو ان ۾ اهي مخصوص اصطلاح استعمال ڪيا ويا آهن. شرح ابيات جي مطالعي مان گرهوڙيءَ جي فڪر جا هيٺيان خاص نقطا نروار ٿين ٿا.

(الف) همه اوست جي قابل قبول تشریح

(ب) همه ازوست جنهن جو وڏي ۾ وڏو شارح امام رباني آهي ان جي وضاحت ۽

سمجهاڻي.

(ج) همه اوست ۽ همه ازوست جي ممڪن حد تائين تطبيق

(د) ابن عربيءَ جي فڪر جو جامع ۽ مختصر جائزو

(هه) امام ربانيءَ جي ابن عربيءَ تي ڪيل تنقيد ۽ ان جي چنڊ ڇاڻ.

(و) تصوف جي بنيادي مقامات ۽ حال جي سمجهاڻي

(ز) قرآن جي ڪن آيتن جو تاويلاتي مفهوم، ابن عربي ۽ سندس پوئلڳ عبدالرزاق

ڪاشيءَ جي حوالي سان. هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته سنڌ ۾ تصوف جي تاريخ جي حوالي سان گرهوڙيءَ جي فڪر کي هڪ خاص اهميت حاصل رهي آهي. سڀ کان پهريائين فتح الفضل، جنهن ۾ هن سلطان الاولياءَ جي ۴۶۶ مقولن جو عربيءَ ۾ شرح پيش ڪيو هو، انهن مان ۲۴۳ جو فارسيءَ ۾ شرح گرهوڙيءَ جي مرشد خواجہ گل محمد ’الورد المحمدي‘ نالي سان پاڻ لکيو. باقي مقولن جي شرح لکڻ کان اڳ هو وفات ڪري ويو ته رهيل مقولن جو شرح لواري درگاه جي خاص معتقد مير سيد نور علي لکوي، ’تڪملة الورد المحمدي‘، نالي سان لکي پورو ڪيو.

اهڙي طرح خليفي محمود نظاماڻي (1267/1850) جڏهن پنهنجي پير مرشد روضي

ڌڻي جي طريقي بابت سلوڪ جو ’ڪتاب محبوبية المحمودية‘ لکيو ته ان ۾ ڪيترن هنڌن تي شاه لطيف جي بيتن سان گڏ گرهوڙيءَ جا بيت توڙي ملفوظات مان ڪي عبارتون ثبوت طور نقل

ڪيائين جنهن مان گرهوڙيءَ جي علمي ۽ فڪري اهميت جو اندازو ٿئي ٿو.

ٻارهين / ارڙهين صديءَ ۾ گرهوڙيءَ جي صوفيانه فڪر ۽ عرفان جو اهو عالم هو جو پير محمد راشد روضي ڌڻي (1234/1818) کان مخدوم پير محمد خط لکي گرهوڙيءَ جي هن ست جي سمجهاڻي بابت عرض ڪيو.

هر دم حج پڙهن، ڪعبو پسڻ نه ڪا پڙي

جنهن جي وضاحت خاطر مثنوي روميءَ جي روشنيءَ ۾ کيس جواب لکي موڪليائون. هتي اسان شرح ابليات سنڌيءَ جي جنهن عربي متن جو عڪس ڏيئي رهيا آهيون اهو سال ۱۲۴۰ھ جي تحرير آهي. البته ڪاتب پنهنجو نالو نه ڄاڻايو آهي. ليڪن انهيءَ نسخي ۾ اندر ڪڍي ڪڍي سنڌي بيتن جي معنيٰ ۽ مفهوم بابت عربي ۽ فارسيءَ ۾ اتي جو اتي يا حاشيه ۾ وضاحتي اشارا ڏنل آهن جيڪي پڻ وڏي معنيٰ وارا آهن. اهي تشريحي اشارا پڻ ڪنهن وڏي عالم ۽ بزرگ جي فهم و فڪر جو نتيجو آهن. درگاه لواريءَ وارن جي روايت مطابق اهو نسخو خواجه محمد سعيد چوڻين سجاده نشين جي مطالعي هيٺ رهيو آهي ۽ اهي حاشيا ۽ وضاحتي اشارا سندس فڪر جو نتيجو آهن، ۽ ان نسخي کي هو ’نڪات الصوفيه‘ جي نالي سان ٻڌائن ٿا. ڪاش انهيءَ نسخي جي اصل ڪاپي هت اچي ها ته اهي حاشيا پڻ چڱي طرح پڙهي سگهجن ها. بهرحال انهيءَ علمي اهميت جي پيش نظر اسان هن ڪتاب سان گڏ ان جو عڪس ڏيئي رهيا آهيون ته جيئن اهو مخطوطو هميشه لاءِ سنڌ جي علمي روايت جي امانت طور محفوظ رهجي وڃي.

وحدت الوجود ۽ شيخ اڪبر ابن عربي

وحدت الوجود جي سمجهاڻي کان اڳ اهو بيان ڪرڻ ضروري آهي ته تصوف ڇا آهي ۽ ان باري ۾ صحيح نقطہ نظر قائم ڪرڻ جو بهترين طريقو هي آهي ته اهو معلوم ڪجي ته خود صوفي ان باري ۾ ڇا ٿا چون. صوفين جي سرواڻ جنيد بغداديءَ جو قول آهي ته صوفي اهو آهي جيڪو پاڻ کان فاني ۽ حق سان باقي آهي. ائين به چيائين ته تصوف اهو آهي ته تون هر حال ۾ الله تعاليٰ سان گڏ هجين. شيخ شبليءَ جو قول آهي ته صوفي اهو آهي جيڪو مخلوق کان ڪٽيل ۽ خدا سان ڳنڍيل آهي. روم کان پڇيو ويو ته تصوف ڇا آهي. جواب ڏنائين ته نفس جو حق تعاليٰ لاءِ پاڻ کي حوالي ڪري ڇڏڻ. معروف ڪرخي جو چوڻ آهي ته تصوف حقيقت کي مضبوط پڪڙڻ ۽ جيڪي ڪجهه مخلوق جي هٿ ۾ آهي ان کان اميد لاهي ڇڏڻ آهي. ابوالحسن نوري چيو ته تصوف نفساني لذتن کي ترڪ ڪرڻ جو نالو آهي، ذوالنون مصري جو قول آهي ته صوفي اهي آهن جيڪي هر حال ۾ هر شيءِ تي خدا جي ذات کي ترجيح ڏين ٿا. هڪ ٻئي صوفيءَ کان جڏهن پڇيو ويو ته صوفين جي اخلاق ۾ ڪهڙي خاص ڳالهه هوندي آهي. چيائين بين کي خوش رکڻ ۽ انهن کي ايڏا پھچائڻ کان پري رهڻ. علي بن بندار مطابق تصوف اهو آهي ته حق کان سواءِ ظاهر توڙي باطن ۾ ٻيو ڪجهه نظر نه اچي يعني حق ئي حق ڏسي يعني حق موجود جو اعتراف ڪري.

تصوف جي انهن چند وصفن مان واضح ٿئي ٿو ته جتي تصوف جو هڪ طرف نظرياتي يا فڪري پهلو آهي ته ٻئي طرف ان جو عملي پهلو پڻ آهي ۽ تصوف جي تڪميل انهن ٻنهي کان سواءِ ٿي نٿي سگهي. ليڪن هتي اسان في الحال تصوف جي فڪري پهلوءَ تي روشني وجهنداسين جيڪو گهڻي ڀاڱي وحدت الوجود جي صورت ۾ چانيل نظر اچي ٿو. هڪ لحاظ سان تصوف جي اها نظرياتي ڪشش ئي آهي جنهن اسلامي دنيا جي وڏن وڏن ذهين انسانن کي متاثر ڪيو ۽ هنن هن سلسلي ۾ تمام گهڻو مواد نشر توڙي نظم جي صورت ۾ ڇڏيو آهي.

وحدت الوجود جي لفظي يا لغوي معنيٰ وجود جي هيڪڙائي يا هڪڙي وجود کي مڃڻ آهي ۽ انهيءَ کي عام طور ’همه اوست‘ پڻ چيو وڃي ٿو. صوفين جي اصطلاح ۾ اهو نظريو

جنهن مطابق هو ڪائنات ۾ صرف هڪ وجود يا هستيءَ جو اقرار ڪن ٿا ته اهو الله جو وجود آهي ۽ هن کان سواءِ ٻي ڪنهن شيءِ جو وجود ڪونهي. البتہ جيڪي ڪجهه ڏسجي ۽ پسجي ٿو يا محسوس ٿئي ٿو اهو خدا جي وجود جو مظهر آهي. ٻين لفظن ۾ هو ظاهري شين جي ڪثرت لاءِ چون ٿا ته اهي سڀ الله تعاليٰ جي وجود يا هستيءَ سبب نظر اچن ٿيون.

وحدت الوجود يا همه اوست جو هڪ بلڪل عاميانه يا سطحي تصور اهو آهي ته خدا سڀ ڪجهه آهي ۽ سڀ ڪجهه خدا آهي. انهيءَ کي انگريزيءَ ۾ (Pantheism) چئجي ٿو جنهن جو صحيح ترجمو آهي هر شيءِ خدا آهي، ٻئي طرف خدا سڀ ڪجهه آهي يا سڀ ۾ خدا جو ظهور (Manifestation) آهي، ان کي نظريہ وحدت يا وحدت الوجود (Monism) ڪوٺيو ويو آهي. مسلمان صوفين وٽ وحدت الوجود جو دراصل اهوئي مطلب آهي ۽ اهو تصور دنيا جي ٻين سڀني مذهبن ۽ عقيدن کان جداگانہ ۽ ممتاز آهي. هن سلسلي ۾ صوفي سڀ کان پهرين قرآن شريف جي هن آيت ”هو الاول والاخر والظاهر والباطن“ يعني اهوئي اول ۽ آخر آهي، اهوئي ظاهر ۽ باطن آهي مان استدلال وٺن ٿا. ٽين صديءَ جي مشهور صوفي محمد بن واسع جو قول آهي:

‘مارايت شيئاً الا ورايت الله فيه’ يعني مون اهڙي ڪا شيءِ نه ڏني مگر مون ان ۾ الله کي

ڏٺو.

پنجين صدي ۾ خواجه عبدالله انصاري (481/1089) وري سالڪ جي ذاتي تجربي

جي لحاظ سان وجودي نقطہ نظر جي سمجهاڻي هن ريت ڏني آهي.

عشق آمد وشد چو خونم اندر رگ و پوست

تا کرد مرا تهی و پرکرد ز دوست

اجزاي وجودم همگي دوست گرفت

ناميست ز برمن و باقي همه اوست

ترجمو: عشق منهنجي رت ۾ اهڙي طرح اچ ويح ڪئي جو اهو منهنجي چمڙي ۽ رڳن ۾

سمائجي ويو. منهنجي وجود جا هڙئي جزا دوست پاڻ سان ڪٽي ويو، تانجو منهنجو نانءُ وڃي

بچيو آهي باقي هو سڀ ڪجهه آهي.

ان لحاظ سان چئي سگهجي ٿو ته عبدالله انصاريءَ پهريون صوفي آهي جنهن ”همه

اوست“ جو اصطلاح استعمال ڪيو آهي جيئن مٿي رباعي مان ظاهر ٿئي ٿو.

بهرحال مجدالدين سنائي (وفات 525/1130) جنهن کي فارسيءَ جو پهريون وڏو صوفي شاعر تسليم ڪيو ويو آهي، تنهن پنهنجي مشهور مثنوي ”حديقة الحقيقة“ ۾ خدا ۽ انسان جي درميان وجودي ڪيفيت کي هيٺين ريت بيان ڪيو آهي.

ڪي بود ما زما جدا مانده
من وتو رفته و خدا مانده

ترجمو: هي (بانهو) هن (خدا) کان ڪيئن ڌاريا الڳ ليکبو. جڏهن مان ۽ تون ختم ٿي وئي ته پوءِ صرف خدا جي ذات رهجي وئي.

ايران جو ٻيو وڏو مشهور صوفي شاعر عطار (وفات 537/1142) چوي ٿو:

چشم بکشا که جلوه دلدار

متجلی است از در و دیوار

ترجمو: اکيون کولي ڏس ته يار جو جلوو در و ديوار يعني هر شيءِ ۽ هر طرف ۾ اهو نظر پيو اچي.

فارسي زبان ۾ عظيم صوفي شاعر مولانا رومي (وفات 672/1273) وري پنهنجي

مخصوص انداز ۾ هيئن چيو:

جمله معشوق است عاشق پرده

زنده معشوق است عاشق مرده

معني: سڀ ڪجهه معشوق پاڻ آهي، عاشق پردي ۾ آهي. معشوق زنده آهي، عاشق مئل آهي.

فارسيءَ جي ٻئي وڏي شاعر شيخ سعدي (وفات 691/1292) وري هيئن چئي ڇڏيو.

رسد آدمی بجائے که بجز خدا نبیند

بنگر که تاجه حد است مکان آدمیت

معني: انسان انهيءَ جاءِ تي پهچي ٿو جتي کيس خدا کان سواءِ ٻيو ڪو نظر نٿو اچي، غور ڪر ته انسانيت جي حد ڪان ڇا آهي؟

انهيءَ ڪيفيت يا مشاهدي جو بيان شاه عبداللطيف هن ريت ڪري ٿو:

مون کي اڪڙين، وڏا ٿورا لائيا

ته پڻ پرين پسڻ، جي کڻان ڪر سامهون

هڪ ٻئي بيت ۾ وري نهايت پُراڻا انداز ۾ چيائين،

ڏسڻ ڏسين جي، ته همه کي حق چئين

شارڪ شڪ ۾ ني، انڌا انهيءَ ڳالهه ۾

ليڪن سڀني کان وڌيڪ همه اوست جو کلم ڪلا اظهار مولانا جاميءَ لوائح جي هن

رباعيءَ ۾ ڪيو آهي.

همر سايه و همنشين و همره همه اوست دردل و گدا و اطلس شه همه اوست

درانجمن فرق و نهانخانه جمع بالله همه اوست ثمر بالله همه اوست

ترجمو: پاڙيسري، گڏ رهندڙ ۽ گڏ هلندڙ اهوئي آهي. فقير جي گوڏڙيءَ ۾ ۽ بادشاهه جي

پوشاڪ ۾ اهوئي آهي، ظاهري مجلس توڙي باطني محفل ۾، خدا جو قسم اهوئي آهي، وري

خدا جو قسم اهوئي آهي.

مٿي آيل شعرن توڙي هن مهل تائين ٿيل بحث مان ظاهر ٿئي ٿو ته وحدت الوجود

صوفين وٽ هڪ قسم جو باطني يا اندروني تجربو آهي. اها هڪ ڪيفيت يا احساس آهي جنهن

کي هو ان ريت بيان ڪن ٿا. امام غزالي پنهنجي هڪ مختصر مگر مشهور تصنيف مشڪواه

الانوار ۾ هن باري ۾ ڏاڍي سٺي سمجهاڻي ڏني آهي:

”خدا جا عارف عروج حاصل ٿيڻ کان پوءِ جڏهن حقيقت جي واديءَ ۾ قدم

رکن ٿا ته اهي سڀ هن ڳالهه تي متفق نظر اچن ٿا ته هنن سواءِ هڪ ذات جي وجود

جي ٻئي ڪنهن کي نه ڏٺو آهي. انهن مان ڪي اهڙا آهن، جن جي اها حالت معرفت

۽ علم جي بنياد تي آهي پر ڪن جي وري اها حالت ذوق ۽ حال سبب آهي، هنن

جي نظرن کان ڪثرت گم ٿي وڃي ٿي ۽ هو پاڻ وحدت ۾ غرق ٿي وڃن ٿا. بلڪ

اتي سندن عقل به غائب ٿي وڃي ٿو ۽ هو اهڙي حالت کي پهچي وڃن ٿا جتي الله

کان سواءِ ٻي ڪابه ياد وٽن باقي نٿي رهي. گویا هو پاڻ کي به وساري ويهن ٿا.

مطلب ته هنن لاءِ الله کان سواءِ ٻيو ڪو باقي نٿو رهي ۽ مٿن اهڙو خمار چڙهي وڃي

ٿو جو سندن عقل جواب ڏئي بيهي رهي ٿو. تانجو انهن مان هڪڙو ”انا الحق“

چئي وينو ته ٻيو وري ’سبحاني ما اعظم شاني‘ چوڻ لڳو ۽ ٽئين وري ’ما في الجبهه

الا الله‘ چئي ڏنو. عاشق جڏهن سکر جي حالت ۾ ڪلام ڪن ٿا ته انهن جي باري

۾ خاموشي اختيار ڪجي ۽ اهڙين ڳالهين کي پڌرو نه ڪجي. پر جڏهن سندن عقل

موت کائي ٿو جيڪو هن ڌرتيءَ تي خدا جي تارازيءَ وانگر آهي ته هو سمجهن ٿا ته

اها ڪيفيت اتحاد يعني ملي هڪ ٿي وڃڻ واري نه آهي، جيتوڻيڪ ان وانگر آهي.
جيئن هڪڙي عاشق عشق جي غلبي هيٺ چيو آهي:

انا من اهوئ و من اهوئ انا
نحن روحان حللنا بدنا

معني: آءُ اهوئي آهيان جنهن سان محبت ڪريان ٿو ۽ جنهن سان پيار ڪريان ٿو اهو آءُ
آهيان. اسين ٻه روح آهيون هڪ بدن ۾ مليل!

هن ۾ ڪا اچرج جي ڳالهه ناهي ڇو ته اهو ائين آهي، جيئن ڪو ماڻهو اوچتو آئيني
۾ پنهنجي تصوير کي ڏسي ۽ هن اڳ ۾ آئينو ڏٺو ئي نه هجي ۽ اهو سمجهڻ لڳي ته هن
آئيني ۾ جيڪا صورت ڏني آهي اها آئيني جي شڪل آهي، جيڪا ان سان مليل يا چنبريل
آهي.

اهڙيءَ طرح ڪو ٻيو وري شيشي جي گلاس ۾ شراب ڏسي ان جي رنگ کي شيشي جو
رنگ سمجهي ٿو ۽ اهو خيال سندس تهن ۾ پختو ٿي وڃي ٿو، جيئن ڪنهن چيو آهي.

رق الزجاج و رقت الخمر و تشابها فتشاكلا امر
فكانما خمر و لا قدح و كانما قدح و لا خمر

معني: شفاف پيالو ۽ رنگين شراب. ٻنهي جي ملڻ سان معاملو مشڪل ٿي پيو. هڪ
لحاظ کان چڻ صرف شراب هو ۽ پيالو ڪونه هو. ٻئي لحاظ کان چڻ رڳو پيالو هو پر شراب ڪونه
هو.

”هتي انهن ٻنهي ڳالهين ۾ فرق آهي: شراب پيالي جي صورت ۾ آهي، يا
هيئن چئجي ته پيالو شراب جو آهي. جڏهن اها حالت واقع ٿئي ٿي ته پوءِ چئو ته
سالڪ فنا ٿي چڪو آهي، بلڪ ان حالت کي فناء الفنا چون ٿا. دراصل اتي هو
پنهنجو پاڻ کان بلڪ ان جي فنايت کان به فنا ٿي پوندو آهي، کيس پنهنجي حالت
جي سڌ به نه رهندي آهي ته هو ڪهڙي حالت ۾ آهي. جڏهن اها حالت ٿي وڃي ته
مجاز يا ظاهري لحاظ سان چئبو ته هو وصل جي حالت ۾ آهي پر هونئن حقيقت
جي لحاظ کان هو وحدت جي حال ۾ آهي.“

آخر ۾ غزالي هي نتيجو قائم ڪري ٿو ته جهڙيءَ طرح روشني يعني نور جي ڪري ڪي
شيون سايون، ڳاڙهيون، ڪاريون وغيره وغيره، نظر اچن ٿيون ۽ روشني پاڻ نظر نٿي اچي، اهو
ساڳيو مثال خدا جي ذات جو آهي. ان ڪري هو چوي ٿو ته دراصل ”لا اله الا الله“ يعني ناهي

ڪوئي معبود مگر الله، عوام جي توحيد آهي، پر ”لا هو الا هو“ ناهي ڪوئي مگر هو، خواص جي توحيد آهي.

امام غزالي جي زماني يعني ڇهين صديءَ تائين صوفي پنهنجي مشاهدي کي ان نموني ۾ بيان ڪندا رهيا ۽ ان ڳالهه تي پڻ زور ڏنو ويو ته اها ڪيفيت صرف ”فنا“ جي نتيجي ۾ ئي ظاهر ٿي سگهي ٿي. مطلب ته ان وقت تائين وحدت الوجود جو اهوئي مفهوم سمجهيو ٿي ويو. ليڪن ڇهين صديءَ ۾ ئي اندلس جي شهر مرسيه ۾ محمد بن علي (560/ 1164-1240/ 638) جيڪو اڳتي هلي محيي الدين ابن عربي جي نالي سان مشهور ٿيو، تنهن وحدت الوجود جي فڪر جي نئين رنگ ڍنگ ۽ نون علمي اصطلاحن سان اهڙي زوردار تشریح ۽ تعبير ڪئي جو ڪانس پوءِ اسلامي دنيا ۾ وجودي فڪر سندس نالي سان سڃاڻپ ۾ اچڻ لڳو.

جيئن مٿي ذڪر ٿي چڪو ته وحدت الوجود جو نظريو ابن عربيءَ کان اڳ جو آهي، بلڪ حقيقت اها آهي ته وحدت الوجود جو اصطلاح ابن عربي پاڻ استعمال ڪيو ئي ناهي. هو چوي ٿو ته وجود صرف حق تعاليٰ جو آهي، ڇو ته هو وجود جي تعريف ئي اها ٿو ڪري ته جيڪو پنهنجو پاڻ قائم هجي يعني ٻئي ڪنهن جو محتاج نه هجي ۽ اهو ته صرف خدا جي ذات آهي، تنهن ڪري وجود به صرف ان جو آهي. باقي ٻيون سڀ شيون يا ڪائنات موجود ته آهن پر انهن جو وجود ناهي. هو خدا جي وجود کي وجود مطلق به ان لحاظ کان ڪوئي ٿو. جيئن ته ٻيون شيون پنهنجي وجود لاءِ هن جون محتاج آهن، تنهن ڪري انهن تي وجود جو اطلاق نٿو ڪري سگهجي. انهيءَ ڪري مخلوق يا عالم لاءِ هو ممڪن جو اصطلاح ڪم آڻي ٿو. يعني خدا جي وجود کان سواءِ ٻيو جيڪي ڪجهه آهي، اهو ممڪن جي تعريف ۾ اچي ٿو. انهيءَ لحاظ کان هو وجود کي واجب سمجهي ٿو يعني واجب الوجود. مطلب ته وجودي صوفين وٽ وجود خدا جي لاءِ آهي ۽ اهو واجب آهي ۽ ٻيو سڀ ڪجهه ممڪن جي تعريف ۾ اچي ٿو. هتي هڪ ٽيون اصطلاح ممتنع به سمجهي ڇڏڻ گهرجي يعني جيڪو نه واجب آهي نه ممڪن. ٻين لفظن ۾ جيڪو وجود ٿي نه ٿو سگهي.

وجود جي وڌيڪ وضاحت ڪندي صوفي چون ٿا ته اهو ازلي آهي، غير مخلوق آهي، ناقابل تعريف ۽ ناقابل فنا آهي، ڪثرت کان پاڪ آهي، يعني هر لحاظ کان واحد آهي. بي مثل ۽ يڪتا آهي، ظاهر آهي ته اهڙو وجود صرف خدا جو آهي. واجب يا وجود جي تعريف ڪندي چون ٿا ته اها هستي جنهن جو نه جسم آهي نه ماپ آهي، اهو ان وقت به هو جڏهن ڪا شيءِ نه هئي ۽

تڏهن به هوندو جڏهن ڪا شيءِ نه هوندي. يعني هو پنهنجو پاڻ موجود آهي. هو زمان ۽ مڪان ۽ طرف کان پاڪ آهي. ڪنهن به قسم جو عقل، فهم، ادراڪ ۽ حواس ان کي سمجهڻ کان قاصر آهن. انهيءَ کي واجب الوجود به چون ٿا.

خدا يعني ڪائنات جي خالق جي باري ۾ اهو نظريو رکڻ کان پوءِ اچو ته ڏسون ته وجودي صوفي مخلوقات، موجودات يا ڪائنات جي باري ۾ ڇا ٿا چون. ابن عربي چوي ٿو ته هيءَ ڪائنات يا عالم ذات باري تعاليٰ جي اسمن (Names) ۽ صفتن (Attributes) جي تجلي يا جلوه گري يا ظهور آهي. هن جو چوڻ آهي ته اسين وجود کي نٿا ڏسي سگهون، البت اسان ان وجود جا آثار يا علامتون جيڪي ظاهري شيون آهن، انهن کي ڏسون ٿا يا محسوس ڪريون ٿا. انهيءَ ڪري چيو ويو آهي ته عالم لفظ علم مان نڪتو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي نشان يا سڃاڻ. صوفي ان ڪري ما سوي الله کي عالم چون ٿا جو ان سان خدا جي اسمن ۽ صفتن جي سڃاڻپ ٿئي ٿي. اهڙيءَ طرح هي ڪائنات شين جو مجموعو آهي. شيءِ لفظ جو عربيءَ ۾ مادو شءُ، يشاءُ آهي، يعني جيڪي هن (خدا) گهريو يا گهري ٿو. مطلب ته هر شيءِ وجود جي ڪا صفت يا خاصيت کي ظاهر ڪري ٿي ۽ ان ڪري هر شيءِ خدا جي ڪنهن نه ڪنهن اسم سان مناسبت رکي ٿي. انهيءَ ساڳي ڳالهه کي هو ان طرح به بيان ڪن ٿا ته موجودات يا مخلوقات يا ممڪنات خدا جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي آهي يا ان کي نور جو ظهور يا مظهر يعني ظاهر ٿيڻ جي جاءِ چون ٿا. ڇو ته انهيءَ ظهور سبب ئي اهي موجود آهن. جيڪڏهن اهو ظهور نه هجي ته جيڪر شيون عدم ۾ هجن.

هتي هيءَ ڳالهه به سمجهڻ ضروري آهي ته ابن عربي ۽ ٻين وجودي صوفين وٽ ”عدم“ (Non-being) جي خاص معنيٰ يا مفهوم آهي. ابن عربي چوي ٿو ته عدم جو مطلب ’ڪجهه ناهي‘، هرگز ناهي بلڪ عدم مان مراد شين جي ظاهر ٿيڻ کان اڳ واري اها حالت آهي، جنهن جي خدا جي ذات يعني وجود سان هڪ خاص مناسبت آهي. هو جڏهن وجود جو اطلاق صرف الله جي ذات تي ڪن ٿا ته انهيءَ جو لازمي نتيجو اهو ٿو نڪري ته هو مخلوق يا غير خدا کي يعني خدا کان سواءِ ٻيو سڀ ڪجهه ان کي عدم چون ٿا. ٻين لفظن ۾ هڪ طرف واجب ۽ وجود لازم ملزوم آهن ته ٻئي طرف ممڪن لاءِ عدم ضروري آهي، هينئن به چئي سگهجي ٿو ته وجود ۽ عدم متضاد ۽ مقابل حالتون آهن.

وجودي صوفي عدم کي ڪجهه ناهي جي برابر ان ڪري نٿا سمجهن جو هو چون ٿا ته جيڪڏهن اهو واقعي ڪجهه ناهي ته پوءِ عدم يعني ڪجهه ناهي مان ڪجهه ڪيئن پيدا ٿيو.

يعني عدم مان ته عدم ئي پيدا ٿيندو. ابنِ عربيءَ جو مشهور فقرو آهي:

العدم لا يوجد والعدم عدم

يعني عدم آهي ئي ڪونه، بلڪ عدم عدم ئي آهي ☆.

هاڻي وحدت وجود جي لحاظ سان وجود هڪڙو آهي ۽ اهو خدا آهي. پر جيئن ته عدم وجود جو ضد آهي ۽ خدا جو ڪو ضد نه آهي ان ڪري عدم جو وجود به ناهي ان ڪري عدم محض (Absolute Non-being) چئجي ٿو. انهيءَ ڪري وجودي صوفي هن ڪائنات يا مخلوقات کي وجود جا تعينات (Individuations) ۽ تقيدات (Limitations) جو نالو ڏين ٿا جنهن ڪري شيون ظاهري صورت ۾ موجود نظر اچن ٿيون.

هتي هو هن ڪائنات يا عالم کي عدم اضافي (Relative Non-being) سڏڻ لاءِ تيار ٿين ٿا. مولانا رومي وٽ پڻ عدم جو اهو ساڳيو تصور آهي، جيڪو سندس هيٺين شعرن ۾ ملي ٿو:

ما عدم هائيم و هيستهای ما

تو وجود مطلقى فانى نما

معني: اسان عدم آهيون ۽ اسان جي هستي پڻ. تون وجود مطلق آهين پر ڏسڻ ۾ ڪونه ٿو اچين.

هڪ ٻئي شعر ۾ رومي عدم کي قدرت جو خزانو ڪوٺي ٿو.

پس خزانه صنع حق باشد عدم

که بر آرد زو عطا هادمبدم

معني: پوءِ حق تعاليٰ جي ڪاريگريءَ جو خزانو عدم آهي، ڇو ته انهيءَ منجهان ئي هر گهڙي ۽ هر ڀل نيون عطا ٿيون ڪري ٿو، ليڪن عدم جي انهيءَ تصور جو اهو نتيجو نه وٺڻ ڪپي ته وجود عدم جو محتاج آهي. بلڪ حقيقت اها آهي ته عدم يعني نستي يا ڪين يا ”ڪجهه نه“ جو تصور ئي نٿو ٿئي سگهي. انهيءَ ڪري ته صوفي وجود کي واجب يعني خدا کي واجب الوجود سمجهن ٿا. وري ڇا ڪاڻ ته واجب هڪ کان زياده نٿا ٿي سگهن، تنهن ڪري اهو

☆ وجود، ممڪن ۽ عدم کي رياضيءَ جي هن مساوات ذريعي ظاهر ڪري سگهجي ٿو.

وجود = ممڪن - عدم

تنهن ڪري عدم = ممڪن - وجود

تنهن ڪري ممڪن = وجود + عدم

واحد پڻ آهي. هي جو عام طور عقيدو آهي ته حق تعاليٰ مخلوقات کي عدم مان پيدا ڪري ٿو ته ان جو مطلب اهو ناهي ته اهي شيون سندس علم ۾ به ڪونه هيون يا انهن جو علمي وجود به ڪونه هو. بلڪ وجودي صوفي چون ٿا ته ازل کان ابد تائين انهن شين جو حق تعاليٰ وٽ علمي وجود آهي ۽ انهيءَ کي ابن عربي ”ايعان ثابت“ ’واحد عين‘ ثابت ڪوئي ٿو. انهن کي علمي صورتن جو نالو به ڏنو وڃي ٿو. ايعان جي باري ۾ اصل دليل ئي اهو آهي ته شيون عدم مان وجود ۾ ڪونه ٿيون اچي سگهن، ڇو ته عدم مان عدم ئي وجود ۾ ايندو. انهيءَ ڪري چون ٿا ته مخلوقات حق تعاليٰ جي ظهور يعني تجليءَ کان بغير ناممڪن آهي ۽ حق تعاليٰ جي تجليءَ جي صورت ايعان ثابت کان سواءِ ممڪن ناهي. هاڻي جڏهن ايعان ثابت صرف حق تعاليٰ جي علم ۾ ثابت آهن تڏهن ته ابن عربي انهن لاءِ چوي ٿو ’الايعان ما شمت رائحة الوجود‘ يعني ايعان اهي آهن، جن وجود جي بوءِ نه سگهي آهي. پر جڏهن انهن تي حق جي تجلي پوي ٿي ته اهي ايعان خارجي يعني مخلوقات يا موجودات جي صورت ۾ ظاهر ٿين ٿا. انهيءَ ڪري هنن ظاهري شين يا مظاهر کي ايعان يا باطني وجود جو آئينو پڻ چيو وڃي ٿو.

هن سڄي بحث کي هڪ عام مثال ذريعي وڌيڪ چٽو ڪري سگهجي ٿو ۽ اهو آهي ڪنهن انجنيئر جي ذهن ۾ هڪ گهر جو اهو نقشو جيڪو ٺهڻ کان اڳ سندس ذهن ۾ آهي، جيستائين اهو نقشو سندس ذهن يعني باطن ۾ آهي ته اهو عين ثابت آهي پر جڏهن اهو ٺهي ويو ته اهو عين خارج آهي، ان جو جيڪو سندس ذهن ۾ هو. هڪ لحاظ سان ائين پڻ چئي سگهجي ٿو ته اهو ٺهيل گهر انجنيئر جي ذهن ۾ آيل نقش جو عين آهي، ساڳيءَ ريت وجودي صوفي مخلوقات يا موجودات لاءِ چون ٿا ته اها حق تعاليٰ جو عين آهي. پر وري هڪ ٻئي لحاظ کان ڏسو ته ٺهيل گهر پنهنجي انهيءَ صورت ۾ انجنيئر جي ذات جو غير به آهي، ڇو ته اهو خارجي طور موجود آهي. ابن عربي فتوحات مڪيه ۾ اها ساڳي ڳالهه هنن لفظن ۾ چوي ٿو. ’سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها‘

معني: پاڪ آهي اها ذات جنهن پاڻ کي شين ۾ ظاهر ڪيو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي.

فتوحات ۾ هڪ ٻي عبارت پڻ هن ريت ملي ٿي.

الحمد لله الذي اوجد الاشياء وهو عينها يعني تعريف الله تعاليٰ جي جنهن شين کي وجود

۾ آندو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي.

هڪ ٻئي هنڌ ان جي وضاحت ڪندي هنيئن چوي ٿو.

اعلم ان الله موصوف بالوجود ولا شيء موصوف بالوجود من الممكنات بل اقول ان الحق هو عين الوجود وهو قول رسول الله ﷺ كان الله ولا شيء معه.

ترجمو: ڄاڻ ته بيشڪ الله تعاليٰ ئي وجود جي صفت وارو آهي. ٻي ڪا به شيءِ ممڪنات منجهان وجود جي صفت سان نه آهي. انهيءَ ڪري آءٌ چوان ٿو ته حق تعاليٰ ئي عين وجود آهي. رسول الله ﷺ جو قول 'الله آهي ۽ هن سان ٻي ڪا شيءِ ناهي' جو اهو ئي مطلب آهي. انهيءَ پس منظر ۾ هو فصوص الحڪم جي فص هارونيءَ ۾ عارف جي وصف هنن لفظن ۾ ڪري ٿو.

فان العارف من يري الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء.

معنيٰ بيشڪ عارف اهو آهي جيڪو حق کي هر شيءِ ۾ ڏسي ٿو بلڪه هر شيءِ کي هن جو عين ڏسي ٿو.

فص ادريس ۾ وري هيئن چوي ٿو.

وهو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمي محدثات هي عليه لذاتها وليست الا

هو.

ترجمو: حق تعاليٰ وجود جي اعتبار کان موجودات جو عين آهي ۽ انهن کي محدثات جو نالو ڏنل آهي، جيڪي پڻ ذات ۾ اعليٰ آهن، ڇو ته هن کان سواءِ ٻيو ڪو آهي ئي ڪونه.

هتان معلوم ٿيو ته ابن عربي جڏهن خالق ۽ مخلوق يا خدا ۽ عالم کي هڪ ٻئي جو عين چوي ٿو ته ان کي هڪ خاص معنيٰ جي لحاظ سان ائين چوي ٿو. ڇو ته هو ساڳئي وقت عالم کي حادث (پيدا ٿيل) مڃي ٿو ۽ خدا کي قديم يعني ازلي تسليم ڪري ٿو. ابن عربيءَ جي عينيت تي اهو عام اعتراض آهي ته هو عينيت مان مراد خدا کي ڪائنات جي برابر يا ان جي هو بهو سمجهي ٿو يا وري چيو وڃي ٿو ته هن ڪائنات ۾ جيڪي شيون يا صورتون ۽ مظهر آهن، انهن سڀني جو جوڙ (Sum Total) حق تعاليٰ جي وجود برابر آهي. پر اسان ڏٺو ته ائين ناهي. دراصل وجودي صوفي جڏهن چون ٿا ته حق تعاليٰ شين جو پاڻ عين آهي ته ان جو مطلب آهي ته اهي شيون جيڪي پهريائين اعيان ثابت طور سندس علم ۾ هيون، اهي هيئن سندس اسمن ۽ صفتن جي تجليءَ سببان ظاهر ٿي پيون آهن يا خارجي طور موجود آهن. دراصل جڏهن وجودي صوفي خدا کان سواءِ ٻي ڪنهن شيءِ جو وجود تسليم نٿا ڪن ته پوءِ ڪائنات يا مخلوقات جو خدا جي عين هجڻ جو سوال ئي نٿو پيدا ٿئي. البت هتي اهو سوال پيدا ٿئي ٿو ته پوءِ هو هن عالم کي ڇا ٿا سمجهن. ابن عربي ۽ هن جي پوئلڳن جي نظر

۾ هن عالم جي حيثيت موهوم يعني وهمي ۽ خيالي آهي. ٻين لفظن ۾ عالم اعتباري، اضافي ۽ ظلي آهي ڇو ته وجود حقيقي ۽ وجود مطلق فقط خدا جي ذات آهي. فص يوسف ۾ سندس الفاظ آهن.

فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي

يعني پوءِ هي عالم وهمي يا خيالي آهي ۽ ان جو وجود حقيقي ناهي. اتي ئي ابن عربي چوي ٿو ته هن عالم يا کائنات جي خدا سان اهڙي نسبت آهي، جهڙي پاڇي جي انسان سان هوندي آهي ۽ انهيءَ ڪري عالم ظل الله آهي. گویا ان جو وجود اضافي آهي ۽ تعينات ۾ مقيد آهي. جهڙيءَ طرح ڪنهن انسان جو پاڇو ذاتي لحاظ کان معدوم آهي، پر ان انسان سان موجود آهي. اهڙيءَ طرح هي عالم ذاتي طور معدوم پر خدا جي ذات سان موجود آهي. ٻين لفظن ۾ ائين چئبو ته حق جي نسبت يا ظل هجڻ ڪري عين حق آهي، پر کائنات جي نسبت سان اهو غير حق آهي. يا هينئن به چئي سگهجي ٿو ته هي عالم تعين ۽ تفيد جي اعتبار کان وجود مطلق جو غير آهي پر اصل حقيقت يعني هويت جي اعتبار کان عين حق آهي.

وجودي فڪر جو هڪ ٻيو بنيادي نڪتو حق تعاليٰ ۽ انسان جي درميان قائم باهمي تعلق يا نسبت کي سمجهڻ آهي. عام مذهبي لحاظ سان اهو سنئون سڌو خالق ۽ مخلوق وارو تعلق آهي. ليڪن صوفين وٽ ۽ خاص طور وجودي صوفين وٽ اهو خالق ۽ مخلوق وارو تعلق ته آهي ئي آهي، پر اهو ان کان وڌيڪ انوکو ۽ ناقابل بيان پڻ آهي. ابن عربيءَ فص هوديه ۾ چوي ٿو:

فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود

معني: هر ڏسندڙ ۾ هو پاڻ ڏسندڙ آهي ۽ هر نظر ايندڙ ۾ هو پاڻ نظر اچي ٿو.

اتي ئي هڪ شعر ۾ چوي ٿو:

فهو الكون كله وهو الواحد الذي

قام كوني بكونه ولذا قلت يغتذي

ترجمو: پوءِ سمورو وجود هو پاڻ آهي. هو اهڙو واحد آهي جنهن سان منهنجو وجود قائم

آهي.

ابن عربي مطابق حق تعاليٰ انسان جو عين ڪيئن آهي، ان جي وضاحت مشهور قدسي حديث ۾ ملي ٿي، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي

پيمشي پها. معني مان هن جي ٻڌڻ واري سگهه هوندو آهيان جنهن سان هو ٻڌندو آهي، ۽ جنهن سان هو ڏسندو آهي، ان جو هٿ هوندو آهيان جنهن سان هو پڪڙيندو آهي ۽ هن جون جنگهون هوندو آهيان جنهن سان هو هلندو آهي.

فص كلمه عيسويءَ ۾ انهيءَ ساڳي ڳالهه کي وڌيڪ عمومي انداز ۾ شرعي صورت ۾ هن ريت بيان ڪري ٿو.

فلولاہ ولولا نا فما كان الذي كانا

معني: جيڪڏهن هو (ظهور) نه ڪري ها ۽ اسين نه هجون ها. پوءِ هي جيڪي ڪجهه آهي، اهو نه هجي ها.

وري هڪ هنڌ چوي ٿو ته جيئن واجب ۽ ممڪن جو دارو مدار هڪ ٻئي تي آهي تيئن واجب ۽ ممڪن کي هڪ ٻئي جو احتياج آهي. اهي هڪ ٻئي کان بي نياز نٿا ٿي سگهن يا الڳ نٿا ٿي سگهن. منطقي لحاظ کان هيئن چئبو ته واجب جو تصور ئي تڏهن ڪري سگهيو جڏهن ممڪن جي تعريف مقرر ڪبي. اهڙيءَ طرح ممڪن جي تصور لاءِ واجب جو هجڻ ضروري آهي.

مولانا رومي خدا ۽ انسان جي باهمي تعلق بابت ذرا مختلف انداز ۾ وري هيئن چيو

هو:

اتصال بي تڪيف و بي قياس

هست رب الناس را با جان ناس

معني: اهو وصال بي كيفيت ۽ عقل ۽ سمجھ کان ٻاهر هوندو آهي. اهڙو ئي وصل انسانن جي رب کي پنهنجي ٻانهن جي ساه سان آهي. مثنويءَ ۾ هڪ ٻئي هنڌ وري هيئن چيائين:

متصل ني منفصل ني اي ڪمال

بلڪ بي چون و چگو نه و اعتلال

معني: هو (مخلوق سان) نه ڳنڍيل آهي نه جدا، اي ڪامل انسان، بلڪ اهو مامرو چو ۽ ڇا، ڪيئن ۽ ڪهڙي (اسبابن) کان مٿي آهي.

شاهه لطيف پڻ مثنويءَ جي اندازِ فکر کان متاثر ٿي خدا ۽ انسان جي باهمي تعلق

بابت چيو هو.

هو پڻ ڪونهي هن ري، هيءَ نه هنهان ڌار
 الانسان سري و انا سره پروڙج پچار
 ڪندا ويا تنوار، عالم عارف اهڙي

سلطان الاوليا خواجه محمد زمان وڌيڪ علمي اصطلاح ڪم آڻيندي هيٺين بيت
 ۾ سموري وجودي فڪر کي سموئي ڏيکاريو آهي.

صورت معنيٰ وچ ۾، ڪونهي وچ وچا
 هونءِ سڃاڻي هن ري، هيءَ مور نه موجودا
 ڪٿي جوهر ڪونجي، ڪٿي عرض آهي
 حقيقت هيڪاه، پر نالن مٿي ناه ڪو

ابن عربيءَ جي وجودي فڪر ۾ هڪ وڏو بحث تنزيه (The Onness of Being) ۽
 تشبيه (The mutiplicity of Things) آهي، تنزيه جو مطلب آهي ته خدا جي ذات کان
 مخلوق جي صفتن جي نفی ۽ تشبيه جو مطلب آهي ته مخلوق کي خدا جي صفتن سان
 سينگاريل سمجهڻ. انهيءَ سڄي بحث کي خدا (وجود) جي ذات ۽ صفات جو مسئلو به ڪوئي
 سگهجي ٿو. ابن عربيءَ وٽ هن سلسلي ۾ خالق ۽ مخلوق يا حق تعاليٰ ۽ ڪائنات، مطلق ۽
 مقيد، قديم ۽ حادث، رب ۽ عبد جا اصطلاح پڻ ملن ٿا. ابن عربيءَ وٽ خالق ۽ مخلوق جو تعلق
 تنزيه (خدا جو ڪائنات کان الڳ ۽ ماورا) به آهي ته تشبيه (پاڻ ۾ مليل يا ساري يعني سير
 ڪندڙ) به آهي. هن جي نظر ۾ انهن ٻنهي مان ڪوبه هڪڙو تصور انهيءَ نسبت جي ته تائين
 پهچڻ لاءِ ناڪافي آهي. هو چوي ٿو ته تنزيه محض جو تصور يعني ته حق تعاليٰ بي صورت ۽ هن
 عالم کان الڳ يا ماوري آهي جو مطلب خود هن جي ذات کي هڪ لحاظ کان محدود ۽ مقيد
 ڪرڻ آهي. ڇو ته ائين چئي هڪ حد پيدا ڪئي وئي آهي، جڏهن ته خدا جي ذات بابت ڪنهن به
 قسم جي حد يا قيد جو تصور نٿو ڪري سگهجي. ساڳيءَ ريت تشبيه محض يعني خدا کي صرف
 عالم جي صورتن يا مظهرن ۾ ڳولڻ به هڪ لحاظ کان سندس ذات جي تحديد يا تقيد آهي. هن
 سلسلي ۾ ابن عربيءَ جو وڌيڪ مضبوط دليل اهو آهي ته قرآن شريف جي ڪيترين آيتن مان
 تنزيه ته ڪيترين مان تشبيه ظاهر ظهور نظر اچي ٿي. تشبيه جي سلسلي ۾ هو ونحن اقرب اليه
من جبل الوريد، وهو معكم اينما كنتم يعني اسان وڌيڪ ويجهو آهيون، انهيءَ کي ساهه جي رڳ
 کان ۽ هو توهان سان گڏ آهي، جتي توهان آهيو، جهڙين آيتن مان استدلال وٺي ٿو. البته قرآن
 شريف جي هن آيت ليس كمثله شيء وهو السميع العليم يعني هن جي مثل ڪا شيءِ ناهي ۽

اهو ٻڌندڙ ڄاڻندڙ آهي، بابت هو چوي ٿو ته هن آيت جي پهرين حصي ۾ ليس ڪمٽه شي ۾ تنزيه ۽ پوئين حصي وهو السميع العليم ۾ تشبيه جو مفهوم سمايل آهي.

ابن عربيءَ هيءَ سڄو بحث فص نوحيه ۾ ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو:

فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا
وان قلت بالتشبيه كنت محددا
وان قلت بالامرین كنت مسددا
و كنت اماما فی المعارف سیدا
فمن قال بالاشفاع كان مشرکا
ومن قال بالافراد كان موحددا
فاياك والتشبه ان كنت ثانيا
واياك والتنزيه ان كنت مفردا
فما انت هو بل انت هو و تراه فی
عين الامور مسرحا مقيدا

ترجمو: جيڪڏهن تون رڳو تنزيه جو قائل آهين ته تون (خدا کي) مقيد ڪرڻ وارو آهين. پر جيڪڏهن رڳو تشبيه جو قائل آهين ته تون (خدا کي) محدود ڪرڻ وارو آهين. پر جيڪڏهن تون ٻنهي جو قائل آهين ته پوءِ سڌي رستي تي آهين ۽ معرفت وارن جو اڳواڻ ۽ سردار آهين. ليڪن جيڪو ٻيائي (خلق ۽ حق کي الڳ سمجهي) رکي ته اهو مشرڪ آهي. پر جيڪو ٻنهي کي هڪ ٿو مڃي ته اهو موحد آهي.

لهذا متين بحث جي پيش نظر ابن عربي اهو نتيجو قائم ڪري ٿو ته تقيد جو اطلاق خود تقيد آهي ۽ مطلق اطلاق جي قيد سان وري مقيد آهي. ٻين لفظن ۾ مطلق جو تصور مقيد کان سواءِ نٿو ڪري سگهجي ۽ مقيد وري مطلق کان سواءِ قائم رهي نٿو سگهي.

ابن عربي فتوحات مڪيه ۾ تنزيه ۽ تشبيه جي سمجهاڻي هڪ ٻئي تمثيلي انداز ۾ ڏيندي چوي ٿو ته هيءَ ڪائنات ظلمت آهي ۽ نور حق پڌرو آهي. پر جيئن نور ۽ ظلمت يعني روشني ۽ اونداهي ٻئي گڏ نٿا ٿي سگهن ۽ جيڪوراءِ کي ڏسي ٿو سو ڏينهن کي نٿو ڏسي ۽ ساڳيءَ ريت جيڪو ڏينهن کي ڏسي ٿو سوراءِ کي نٿو ڏسي. انهيءَ ڪري اهوئي ظاهر آهي ته باطن به آهي. ٻين لفظن ۾ حق ۽ خلق ٻئي واضح آهن. ليڪن جيڪو مخلوق کي ڏسي ٿو سو حق کي نٿو ڏسي. اهڙيءَ طرح جيڪو ان وهم جو شڪار رهيو، اهو ڪڏهن به نه حق کي ڏسي

سگهندو ۽ نه خلق ڪي. تڏهن ته فص ادرسيه ۾ چوي ٿو:

فالحق خلق لهذا الوجه فاعتبروا
و ليس خلقا بذاك الوجه فادكروا
جمع و فرق فان العين واحدة
و هي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

ترجمو: انهيءَ سبب جي ڪري حق خلق آهي، پوءِ سوچيو ۽ سمجھو. وري هن ٻئي سبب (اطلاقي) جي ڪري خلق ناهي. انهيءَ تي غور ڪجو. جمع به ڪر ۽ فرق به ڪر، ڇو ته اها ذات (عين) واحد به آهي ۽ ڪثير به آهي. جيڪا نه ان کي ڇڏي ٿي ۽ نه باقي رهي ٿي. انهيءَ ڪري عارف اهو آهي، جيڪو جمع ۽ فرق کي هر وقت ملحوظ رکي ياد رکڻ گهرجي ته ”جمع“ ۽ ”فرق“ صوفين جا خاص اصطلاح آهن. هڪ ٻئي هنڌ ابن عربي وڌيڪ کلي چوي ٿو:

في الخلق عين الحق ان كنت ذاعين وفي الحق عين الخلق ان كنت ذا عقل. يعني خلق ۾ عين حق آهي، جيڪڏهن تون بصيرت وارو آهين ۽ حق ۾ عين مخلوق آهي، جيڪڏهن تون عقل وارو آهين.

هتي پهچڻ کان پوءِ اسان ان سوال طرف اچون ٿا جنهن ڪري وجودي صوفين تي اڪثر تنقيد ڪئي وئي آهي ته سندن خيال يا نظريا بظاهر اسلامي تعليمات جي خلاف نظر اچن ٿا، ليڪن ان جي باوجود اهي اسلامي فڪر جي ڌار ۾ ڪيئن شامل آهن ۽ مسلمان مفڪرن ۽ عالمن انهن کي ڪهڙي ريت تسليم ڪيو آهي. هن جو جواب هڪڙو هي آهي ته صوفي جڏهن پنهنجا بنيادي عقائد بيان ڪن ٿا ته اهي ضرور خيال ڪن ٿا ته اهي عام اسلامي تعليمات مطابق آهن. ابن عربيءَ کي پڻ ان ڳالهه جو احساس هو، ان ڪري هو فتوحات مڪيه جهڙي ڪتاب لکڻ وقت سڀ کان پهريائين مختصر طور خدا جي ذات ۽ الوهيت ۽ رسالت بابت پنهنجا عقيدا بيان ڪيا جن ۾ هو پنهنجو ايمان ڄاڻائي ٿو. ظاهر آهي ته اهي بنيادي طور اسلامي عقائد مطابق آهن. ٻيو سبب هي آهي ته صوفي پنهنجي عقيدن جي تشريح ۽ تعبير ۾ پنهنجي ذاتي ڪشف ۽ الهام کي اهميت ڏين ٿا ۽ بنيادي عقيدن جي سمجهاڻي يا شرح ان لحاظ کان ڪن ٿا. اها ڳالهه قابلِ ذڪر آهي ته صوفي ادب جو تمام وڏو حصو اهڙي قسم جي تشريحات تي مشتمل آهي. ليڪن ان جو مطلب اهو ناهي ته ڪو صوفين ۽ خاص طور ابن عربيءَ جي نظرين کي رد نه ڪيو ويو آهي يا هن تي ڪفر جون فتوائون نه لڳيون آهن. هن سلسلي ۾ سڀ کان وڏو

نالو ائين صديء ۾ امام ابن تيميه جو آهي، جنهن ابن عربيءَ جي نظريات تي زبردست تنقيد ۽ جرح ڪئي آهي. ليڪن اها به حقيقت آهي ته گذريل ڇهن صدين ۾ ابن عربيءَ جي نظريات جي حمايت ۾ سندس مخالفت کان وڌيڪ موافقت وارو مواد منظر عام تي آيو آهي. وڏي ڳالهه ته ان ۾ اسلامي دنيا جا ايڏا وڏا عالم ۽ مفڪر اچي وڃن ٿا جو ابن عربيءَ تي تنقيد جو اثر جيڪڏهن ختم نه ٿڌهن به زائل ٿي وڃي ٿو.

هاڻي اچو ته ڏسون ته خود وجودي حضرات پنهنجي انهن نظرين جي ڪهڙيءَ ريت تشريح ۽ تبخير ڪن ٿا جو اهي عقلي ۽ نقلي طور قابل قبول ٿي پون ٿا. وجودي حضرات ڪشف جي بنياد تي وجود جا درجا يا ڇهه مرتبا (Degrees of Existence) يا تنزلات چون ٿا، جن کي ”تنزلات سته“ ڄاڻائن ٿا. ڪي صوفي قرآني اصطلاح ”سته ايام“ مان اهو استدلال وٺن ٿا. انهن کي هو تجليات، تقيدات، تعينات يا اعتبارات پڻ ڪوٺين ٿا. سڀ کان پهريون مرتبو آهي احديت، يعني ذات حق جو اهو مرتبو جنهن کي لاتعين پڻ چون ٿا. جيڪو هر قسم جي فهم ۽ سمجھ کان بالاتر آهي. اتي ڪنهن به لحاظ کان ڪثرت جي گنجائش ناهي. يعني ذات هر قسم جي قيد کان ماورا آهي. ان کي اطلاقيت جو مرتبو پڻ سڏين ٿا. اتي حق تعاليٰ پاڻ عالم، پاڻ علم ۽ پاڻ معلوم آهي. خود وجود، خود واجد ۽ خود موجود آهي. كان الله ولم يكن معه شيء جو اهوئي مفهوم وٺن ٿا.

لاتعين کان پوءِ باقي پنج مرتبا تعينات جا آهن. تعين اول کي وحدت به چون ٿا. صوفي ادب ۾ ان جا ٻيا ڪيترا نالا ملن ٿا تاهم خاص خاص هي آهن. حقيقت محمدي، حقيقه الحقائق، تجلي اول، وجود مطلق، تجلي ذاتي حبي به چون ٿا. صوفي ان جو استدلال مشهور حديث قدسي ”كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق“ يعني مان لڪل خزانو هئس، پوءِ مون گهريو ته سڃاتو وڃان تنهن ڪري مون مخلوقات کي پيدا ڪيو. مان وٺن ٿا. هي مرتبو ائين آهي، جيئن ٻج ۾ وڻ جي موجودگي يعني جڏهن حق تعاليٰ جو علم سندس ذات ۽ صفات بلڪ موجودات جي باري ۾ اجمالي نوعيت جو آهي. ان جو اهو مطلب پڻ آهي ته حق تعاليٰ پنهنجي اصل ذات سان قائم آهي ۽ ٻي هر قسم جي ڦير گهير کان پاڪ آهي.

تعين ثاني جنهن کي واحديت چون ٿا جو مطلب آهي ته جڏهن حق تعاليٰ جي علم ۾ ذات، صفات ۽ موجودات جو تفصيلي طريقي سان اعتبار ڪجي. اهو ائين آهي جيئن وڻ جي صورت ۾ ٿڌ، ٿاريون ۽ پنن جو تصور ڪجي. هن مرتبي کي ”ايعان ثابته“ يا حقيقت انساني به ڪوٺين ٿا.

هتي هيءَ ڳالھ ياد رکڻ گهرجي ته وجود جا اهي ٽئي مرتبا احديت، وحدت ۽ واحدت اعتباري يا فرضي نوعيت جا آهن، جيڪي صرف سمجهڻ ۽ سمجھائڻ واسطي تصور ڪيا وڃن ٿا. ذات جي لحاظ کان اهي ٽئي مرتبا الوهيت جا مرتبا آهن، جنهن ڪري اهي قديم آهن، انهن ۾ ڪنهن به قسم جو اڳ يا پوءِ ناهي. يعني انهن جي نه ابتدا آهي ۽ نه انتها. تڏهن ته صوفي خدا جي ذات جي باري ۾ بار بار چون ٿا ”الآن کما کان“ يعني اها ذات هينئر به ائين آهي، جيئن شروع ۾!

تعيين سوم يا نزول ٿيون عالم ارواح کي چون ٿا. ان جا ٻيا نالا عالم ملكوت ۽ عالم غيب آهن. نفخت فيہ من روحی ۾ انهيءَ عالم ارواح ڏانهن اشارو آهي. تعيين چوٿون عالم مثال آهي ۽ ان مان مراد اهڙيون شيون آهن، جن ۾ ڪي مرڪب ۽ لطيف آهن ۽ ورهاست يا ٽڪرن ۾ ورهائي نٿيون سگهجن. ان جو مثال خواب ۾ نظر ايندڙ اها شڪل آهي، جيڪا ان ماڻهوءَ يا شيءِ جي اصلي شڪل کان الڳ آهي. هڪ لحاظ کان ان کي جسماني عالم ۽ عالم ارواح جي وچ تي عالم برزخ به ڪوٺيو وڃي ٿو. ظاهر آهي ته اهو غير مادي آهي.

تعيين پنجون جسماني عالم آهي، جنهن مان مراد اهي شيون آهن، جيڪي قابل تقسيم آهن، يعني هڪ کان وڌيڪ حصن ۾ ورهائجي سگهن ٿيون. هن کي عالم ناسوت يا عالم شهادت به چون ٿا. تعيين ٽئين، چوٿين ۽ پنجين جو گڏيل نالو عالم امڪان پڻ آهي.

تعيين ڇهون جنهن کي جامع مرتبو به سڏين ٿا، خود انسان آهي. وجودي حضرات چون ٿا ته اول مرتبي يعني لاتعيين کي ڇڏي باقي ڇهن مرتبن جو جامع انسان آهي. ٻين لفظن ۾ هو عام طور ڇهين مرتبي ۾ موجود آهي پر جيڪڏهن هو عروج حاصل ڪندو رهي ته سندس رسائي اول مرتبي تائين ٿي سگهي ٿي، يعني انسان ڪامل جنهن جو اتم مظهر پيغمبر اسلام جي شخصيت آهي ۽ انهيءَ ڪري ان مرتبي کي حقيقت محمدي به ڪوٺيو وڃي ٿو.

بهرحال اها انسان جي بنيادي طور جامع هجڻ واري حيثيت ئي آهي، جيڪا ٻي ڪنهن مخلوق ۾ ناهي ۽ جنهن ڏانهن ابن عربي فص ڪلمه آدميه ۾ خلق آدم علي صورتہ جي سمجھائي تحت واضح ڪئي آهي. هو چوي ٿو ته انسان اهڙو مڪمل آئينو آهي جنهن ۾ خدا جي صفتن جو ظهور ٿئي ٿو. پر آئيني ۾ ته هميشه پنهنجي شڪل نظر ايندي آهي. ان لحاظ کان ابن عربي چوي ٿو ته خدا تعاليٰ آدم جي آئيني ۾ پنهنجي صورت کي ڏسي ٿو ۽ نه آئيني کي. گویا هي آئينو خود نما نه پر خدا نما آهي. انهيءَ کي عام لفظن ۾ چئبو ته انسان خدا جو مظهر آهي يا ان جي تجلي آهي يا هر صورت ۽ هر لباس ۾ ان جي تجلي موجود آهي.

ابن عربيء موجب انسان جي تخليق جو مقصد حق تعاليٰ جو پنهي اسمن توڙي صفتن جو ظهور آهي. باقي مخلوق ۾ صرف صفتن جو ظهور آهي.

انسان جي انهيءَ جامع حيثيت يا مرتبي جي سمجهاڻي وجودي فڪر جي وڏي شاعر ۽ شارح مولانا جاميءَ جي مشهور مثنوي سلسلۃ الذهب جي هيٺين ٻن ستن ۾ جنهن سولي انداز ۾ ملي ٿي، اها ٻئي ڪنهن هنڌ نه ٿي ملي:

آدمي	چيست	برزخي	جامع
صورت	خلق	و	حق
واقع	درو	واقع	

يعني: انسان ڇا آهي؟ اهو برزخ جو مجموعو آهي، جنهن ۾ مخلوق ۽ حق جي صورت

واقع ٿي آهي.

مٿئين بحث جو خلاصو هي آهي ته وحدت الوجود پنهنجي جڳهه تي هڪ علمي ۽ فڪري نظريو آهي، جنهن جا پنهنجا خاص اصطلاح آهن ۽ انهن جي بنيادي سمجهاڻي کان سواءِ صحيح مفهوم تائين پهچڻ مشڪل آهي.

اهوئي سبب آهي جو صوفين جي اوائلي ڪتابن ۾ انهن اصطلاحن جي سمجهاڻي بابت خاص باب ڏنل آهن ته جيئن عام پڙهندڙ ڪنهن غلط فهميءَ جو شڪار نه ٿئي. اڳتي هلي اها ڳالهه سموري صوفيانہ شاعريءَ سان به لاڳو ٿئي ٿي جنهن ۾ شراب ۽ ميخانه، محبوب جي اک ۽ زلف، رخ ۽ رخسار، حتاڪ ڪفر ۽ ايمان جهڙن الفاظن کي به خاص معنيٰ ۽ مفهوم ۾ استعمال ڪيو ويو. جنهن جو وڏي ۾ وڏو ثبوت اٺين صديءَ جي شروع ۾ لکيل محمود شبستري جو گلشن راز آهي ان جي ٻن سوالن جي جوابن اندر هورخ ۽ زلف، خط ۽ خال، چشم ۽ لب، شراب، شمع، شاهد خرابات ۽ خراباتي، بت ۽ زنا، اسلام مجازي ۽ ڪفر حقيقي جهڙن اصطلاحن جي نهايت دلپذير سمجهاڻي ڏئي ٿو. هڪ لحاظ کان چئي سگهجي ٿو ته شبستريءَ جي انهيءَ تشريح ۽ تعبير بعد فارسيءَ شاعري توڙي ان جي ٻين زير اثر زبانن ۾ انهن اصطلاحن جي اها معياري (Standardized) معنيٰ يا مفهوم وارو اصول تسليم ٿي ويو. وري اها به حقيقت آهي ته فارسي توڙي ٻين زبانن ۾ صوفيانہ شاعريءَ جي مقبوليت جو وڏو راز ان ۾ سمايل آهي ته هنن پنهنجي شاعريءَ ۾ انساني محبت جي زبان ۽ ان جون علامتون ۽ استعارا استعمال ڪيا آهن. فارسي شاعريءَ جي انهيءَ روايت موجب رخ يا چهرې مان مراد خدا جي ذاتي سونهن يا حسن جي جھلڪ آهي.

جيڪو زندگي بخش ۽ روح کي راحت ڏيندڙ آهي. زلف مان مراد خدا جي شان جو جلوو ۽ اظهار آهي.

شراب مان مراد اهو جذبو يا جوش آهي، جيڪو محبوب حقيقيءَ جي ديدار سان پيدا ٿئي ٿو ۽ جنهن سان عقل نيست و نابود ٿئي ٿو. خرابات يا ميخانن وحدت جو مقام آهي، جتي ڪابه تفریق نه آهي. اهڙيءَ طرح ٻيا به ڪيترائي استعارا ۽ علامتون صوفيانہ شاعريءَ جي خاص سڃاڻپ آهن، جيڪي فارسي شاعريءَ جي اثر ڪري سنڌي روايتي شاعريءَ ۾ تاريخي طور مستعمل آهن. انهيءَ ڪري سنڌ جي صوفيانہ شاعريءَ جي صحيح پرک لاءِ اهو پس منظر يا پيش منظر سامهون رکڻو پوندو.

هاڻي جستائين ڪنهن وٽ ”تنزلات سته“ جو اهو تصور واضح ناهي، تيستائين هو ”حقيقتِ محمدي“ جنهن کي صوفين ”تعيين اول“ جو نالو ڏنو آهي، ان جو پورو فهم حاصل ڪري نه سگهندو. شاهه عبداللطيف جي هيٺين بيت ۾ ان حقيقت ڏانهن هن ريت اشارو آهي:

عاشق چو ۾ ان کي، مڪي چو معشوق
خالق چو ۾ خام تون، مڪي چو مخلوق
سلج تنهن سلوڪ، جو ناقصائي نڪو

آخري ست ۾ شاهه لطيف ان ڳالهه تان پردو کڻي ڇڏيو آهي ته سلوڪ جو هيءَ راز انهن کي ٻڌائڻ ڪپي جيڪي ناقص نه پر ڪامل آهن، يعني جن کي اهو سوجهرو حاصل ٿيو آهي.

حقيقت محمديءَ بابت خواجه محمد زمان جو پڻ عالمانہ بيت هن ريت آهي:

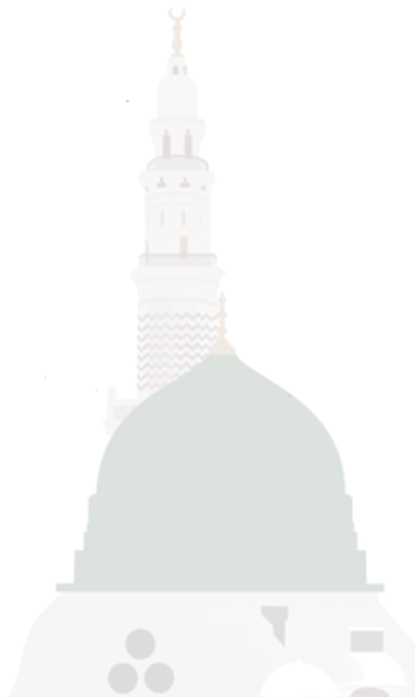
عجب جهڙي آه، حقيقت حبيب جي
نڪي چئبو سو ڏٺي، نڪي مخلوقا
شفق جي ساڃاءِ، جامع ليل نهار کي

مطلب ته وجودي فڪر ۽ شاعريءَ ۾ وجود جا مرتبا يا درجا (Degrees of

Existence) هڪ مستقل موضوع آهي ۽ انهن جي بهترين سمجهاڻي مولانا جاميءَ جي فارسي نثر ۽ نظم تي ٻڌل هڪ ننڍي رسالي لوائح ۾ نهايت وڻندڙ انداز ۾ ڏنل آهي. انهيءَ تصنيف ۾ مولانا جامي وجود جي مرتبن جي شناخت تي زور ڏيندي چوي ٿو ته ان سلسلي ۾ وڏي خبرداريءَ کان ڪم وٺڻو آهي.

هر مرتبه از وجود حکمي دارد
گر حفظ مراتب نه کني زندیقي

ترجمو: وجود جوهر مرتبو هڪ خاص حکم رکي ٿو. جيڪڏهن تون انهن مرتبن جو
خيال نه ڪيو (هڪ جي صفتن کي ٻئي سان ملايو) ته پوءِ تون زندیق ٿي پوندين.



وحدت الشهود يا مجدد الف ثانيء جو نقطه نظر

ابن عربيء جي نظريات سان سڀ کان پهرين اختلاف علاء الدوله سمناڻي (وفات 736/1336) ڪيو. هندوستان ۾ ابن عربيءَ تي تنقيد سڀ کان پهرين مشهور چشتي صوفي سيد محمد حسيني گيسو دراز (وفات 826/1422) ڪئي. جيڪو تصنيف تاليف ۽ علمي حيثيت جي لحاظ کان سڀني چشتي صوفين ۾ ممتاز حيثيت رکي ٿو. هن پنهنجي مختصر تصنيف ”خاتمه آداب المريدين“ ۾ ابن عربيءَ جي نظرين سان اختلاف ڪيو ۽ پنهنجي مريدن کي ابن عربيءَ جي ڪتاب فصوص الحڪم پڙهڻ کان منع ڪئي. ليڪن سندس همعصر شيخ علاء الدين علي بن احمد مهائمي (وفات 835/1431) فصوص الحڪم جي شرح لکي ۽ هن جي تائيد ۾ ٻيو مواد پڻ ڇڏيو. ليڪن سڀ کان وڌيڪ شهرت شيخ احمد مجدد الف ثاني (وفات 1034/1624) جي نظريي کي ملي، جيڪو وحدت الوجود جي مقابلي ۾ وحدت الشهود جي نالي سان مشهور ٿيو. هن کان اڳ ۾ اسان ڏٺو ته ابن عربي ڪهڙيءَ ريت اهو ثابت ڪيو ته وجود فقط هڪڙو آهي ۽ اهو ذات خداونديءَ جو آهي. باقي هيءَ ڪائنات يا مخلوقات ان جي وجود سان قائم آهي، يعني ان جو پنهنجو وجود ڪونهي. انهيءَ ڪري وجودي صوفي شين کي تعينات يا تقيدات ڪونهن ٿا. يا وري هو شين کي ذات خداونديءَ جي اسمن ۽ صفتن جي تجلي يا سندس نور جو ظهور سمجهن ٿا. ابن عربي انهيءَ خاص نسبت کي جيڪا خدا کي ڪائنات سان يا خالق کي مخلوقات سان آهي ان کي ”عينيت“ جو نالو ڏئي ٿو. هتي ياد رکڻ گهرجي ته ابن عربي پاڻ وحدت الوجود جو اصطلاح استعمال نه ڪيو آهي. هاڻي سوال آهي ته جيڪڏهن ڪائنات جو پنهنجو وجود ڪونهي ته پوءِ اها باقي ڇا آهي. مجدد الف ثاني جو چوڻ آهي ته ڪائنات يا مخلوقات کي الله تعاليٰ جو عين نٿو چئي سگهجي، بلڪه هو چوي ٿو ته اها خدا جي صفات جو ظل آهي ۽ ان جو پنهنجي خارجي وجود آهي.

وجودي حضرات خالق ۽ مخلوق جي باهمي تعلق جي سمجهاڻي واسطي پاڻي ۽ لهرن جو مثال ڏين ٿا. هو چون ٿا ته ڪثرت وحدت جي مخالف ناهي. ڪثرت به وحدت ئي آهي ۽ وحدت وري ڪثرت. بقول شاهه لطيف پٺاڻيءَ جي:

وحدت تان ڪثرت ٿي، ڪثرت وحدت ڪل

شهودي حضرات پنهنجي ڳالهه هن طرح پيش ڪن ٿا ته حقيقت اصل سج وانگر آهي ۽ هيءَ ڪائنات يا مخلوقات ان جي ڪرڻن وانگر آهي، جنهن کي هو ظل يا پاڇي جو نالو ڏين ٿا. يا ان کي تجلي به ڪوٺين ٿا. هو سج ۽ تارن جو مثال به ڏين ٿا ته جهڙيءَ ريت ڏينهن جو سج جي روشنيءَ جي موجودگيءَ ۾ تارا نظر نه ٿا اچن، حالانڪ اهي موجود آهن. اهڙيءَ طرح هن ڪائنات جو وجود آهي.

هڪ ٻئي لحاظ سان ابنِ عربي يا وجودي صوفي چون ٿا ته وجود صرف الله تعاليٰ جو آهي ۽ ممڪنات جو وجود موهوم آهي يا معدوم آهي. مجدد الف ثاني به چوي ٿو ته وجود حقيقي صرف الله تعاليٰ جو آهي، ليڪن ممڪنات جو وجود ظلي آهي. هن سلسلي ۾ باهه جي شعلي کي گول ڦيرائڻ جو مثال ڏنو وڃي ٿو جڏهن ڏسندڙ کي باهه جو گولو ته نظر ايندو آهي پر شعلو پنهنجي اصل صورت ۾ سندس نظرن کان اوجھل هوندو آهي. هاڻي وجودي چون ٿا ته اصل يا حقيقي وجود ان باهه جي شعلي جو آهي ۽ باهه جي گولي جو وجود نه آهي، ٻين لفظن ۾ ان جو وجود معدوم آهي يا موهوم آهي. ساڳي ڳالهه لاءِ شهودي چوي ٿو ته باهه جي شعلي جو حقيقي وجود ته آهي ئي آهي پر باهه جي گولي جو به ظلي وجود آهي.

هن سلسلي ۾ اڃان هڪ ٻيو مثال آئيني ۾ صورت جو آهي. هتي سوال آهي ته آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس کي اصل صورت جو عين چئجي يا غير؟ غير ان ڪري نٿو چئي سگهجي ڇاڪاڻ ته ان جو پنهنجي ليکي ڪو وجود ڪونهي. عين ان ڪري نٿو چئي سگهجي ته اصل پنهنجي جاءِ تي قائم آهي.

عينيت ۽ غيريت جو اهو بحث وري اسان کي خدا جي ذات ۽ صفات طرف وٺي وڃي ٿو. ابنِ عربي چوي ٿو ته مخلوقات يا ڪائنات يا ممڪنات جي حقيقت حق تعاليٰ جي اسمن ۽ صفتن کان علاوه ڪجهه ناهي يا اهو سڀ ڪجهه ان جي تجلي آهي ۽ ان لحاظ کان عالم معدوم آهي ۽ ان جو وجود ڪونهي. هتي ابنِ عربي چوي ٿو ڇاڪاڻ ته عالم معدوم آهي، تنهن ڪري چئبو ته جيڪي ڪجهه آهي، اهو حق تعاليٰ جو عين آهي. مجدد الف ثاني چوي ٿو ته عالم جي حقيقت عدمات آهي پر انهن تي اسماءِ صفات جي تجلي آهي، يعني عالم جو وجود ظلي آهي. هنن وٽ عالم معدوم ناهي ۽ نه وري اهو حق جو عين آهي.

وجودي چون ٿا ته جيئن ته صفت موصوف کان الڳ ٿي نه ٿي سگهي ۽ هيءَ ڪائنات خدا جي صفتن جو مظهر آهي. تنهن ڪري هيءَ ڪائنات سندس ذات کان الڳ ناهي ۽ انجو ڪو

وجود ناهي. ان لحاظ کان ٻنهي ۾ عينيت آهي. انهيءَ ڪري ابنِ عربي خدا جي ذات ۽ صفات کي به الڳ نٿو سمجھي ۽ ٻنهي کي هڪ ٻئي جو عين سمجھي ٿو.

هن سلسلي ۾ مجدد الف ثانيءَ جو وڏي ۾ وڏو اعتراض آهي ته جيڪڏهن وجودي صوفين جي چوڻ مطابق ڪائنات يا مخلوقات يا ان جون شيون خدا جي تجليات ۽ صفتن جو عين آهن ته پوءِ شين ۾ نقص ڪيئن ٿو پيدا ٿئي يا اهي فنا ڇو ٿيون ٿين. لھذا هو چوي ٿو ته جيڪڏهن شين کي ذات جون تجليات چئجي ته حرج ڪونهي، پر مسئلو تڏهن ٿو پيدا ٿئي جڏهن انهن کي عين ڪوٺجي. تنهن ڪري انهن کي عين نه پر ظل چئي سگھجي ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو ته خدا جا اسم ۽ صفتون عين ذات ناهن ڇو ته جڏهن اسان انسان جي ظل کي سندس عين نٿا چئي سگھون ته پوءِ خالق کي مخلوق جو عين ڪيئن چئبو. اهو ته واجب کي ممڪن بنائڻ آهي، جيڪو حقيقت کي بدلائڻ برابر آهي ۽ اهو ئي نٿو سگھي ڇو ته واجب قديم آهي ۽ ممڪن حادث آهي ۽ اهي هڪ ٻئي ۾ تبديل نٿا ٿي سگھن.

درحقيقت جيڪي صفتن کي ذات کان الڳ نٿا سمجھن بلڪ انهن کي ذات جو عين ظهور سمجھن ٿا اهي وجودي آهن. ابنِ عربي ۽ سندس پوئلڳ ان ڳالهه جي وڌيڪ وضاحت ڪندي چون ٿا ته خدا جا اسم ۽ صفتون هڪ لحاظ کان ذات جو عين آهن ته ٻئي لحاظ کان غير آهن. شهودي حضرات صفتن کي ذات کان الڳ يا زائد تصور ڪن ٿا.

علم ڪلام ۾ ذات ۽ صفات جو مسئلو هڪ وڏو بحث آهي. ليڪن سڀ کان پهرين ذات ۽ وجود جو فرق سمجھڻ گھرجي. ان لاءِ هڪ پٿر جو تصور ڪريو جنهن ۾ وزن، ٿولھ، شڪل رنگ وغيره ضروري آهن. هاڻي اهي سڀ ظاهر آهي ته پٿر جون صفتون آهن، پر ڇا رڳو انهن صفتن کي گڏ ڪرڻ سان پٿر وجود ۾ ايندو. جواب آهي ته نه. هتان معلوم ٿيو ته اها ذات يا هستي جدا آهي، جنهن سان جڏهن اهي صفتون لڳن يا گڏجن ٿيون ته پٿر جو وجود سمجھ ۾ اچي ٿو. باقي سڄي مخلوقات ۾ ائين آهي. ليڪن حق تعاليٰ واجب الوجود آهي، يعني ان جو وجود سندس ذات سان گڏ آهي. ٻين لفظن ۾ اهڙي ذات جيڪا وجود جي محتاج ناهي، يا بذات خود وجود آهي. ڇو ته ٻي مخلوقات ۾ وجود صفت آهي ۽ ان ڪري اهي وجود جون محتاج آهن. مطلب ته حق تعاليٰ پنهنجي ذات سان موجود آهي.

هاڻي جيستائين صفتن جو تعلق آهي ته اهل حق صفتن جي وجود جا قائل آهن ۽ انهن کي ذات کان الڳ يا وڌيڪ سمجھن ٿا. هو چون ٿا ته حق تعاليٰ علم سان عالم آهي، قدرت سان

قادر آهي، حيات سان ڇي آهي، ارادي سان مرید آهي، سمع سان سمیع آهي، بصر سان بصیر آهي، ڪلام سان ڪلیمر آهي ۽ تڪوین (پیدا ڪرڻ) سان مڪون آهي. هونئن ته حق تعالیٰ جون صفتون لامحدود آهن پر هنن اٺن صفتن کي حقیقی یا بنیادی قرار ڏنو ویو آهي. معتزلہ ۽ انهن جا همنا چون ٿا ته صفتون ذات کان الڳ ناهن بلڪ ٻئي هڪ آهن. يعني خدا بذات خود ڇي، عالم ۽ قادر وغيره آهي ۽ ان لاءِ حيات، علم ۽ قدرت جو الڳ هجڻ ضروري آهي. اهو ان ڪري جو سندن دلیل آهي ته صفتن جي ڌار هجڻ جي صورت ۾ اهي یا ته قدیم هونديون یا حادث. جيڪڏهن انهن کي قدیم تصور ڪبو ته هڪ کان وڌيڪ قدیم مڃڻا پوندا جيڪو محال آهي. اهڙيءَ طرح صفتن کي حادث مڃڻ سان خدا کي حادث جو محل (جاءِ) چوڻو پوندو جيڪو پڻ محال آهي. انهيءَ ڪري صفتون ذات جو عین آهن.

هوڏانهن اشاعره انهن ستن صفتن جي باري ۾ چون ٿا ته اهي حق تعالیٰ جي ذات تي زائد ۽ لازم آهن، بلڪ ذات سان قائم آهن. ما تریدی ۽ اهل سنت وارا چون ٿا ته خدا جون صفتون نه سندس خارجي طور موجود سمجهن ٿا. بلڪ ذات صفات کان هرگز خالي ٿي نه ٿي سگهي ۽ صفات وري ذات کان جدا ٿي نه ٿيون سگهن، يعني اهي هڪ ٻئي سان لازم ملزوم آهن. ان جو مثال سج جي روشني آهي، جيئن اها روشني سج جو عین ناهي ۽ نه وري غیر آهي، لیکن اها سج سان لازم آهي، عام لفظن ۾ سج هوندو ته روشني هوندي. اهڙيءَ طرح صفات جو خدا جي ذات کان الڳ هجڻ ناممکن آهي.

هتي ان ڳالهه جي وضاحت ضروري آهي ته اهل حق صفات کي ذات تي زائد یا واڌو ڇو ٿا تصور ڪن. ان لاءِ وري پتر جو مثال وٺو جيڪو پنهنجي طبعي تقاضا موجب مٿان کان هيٺ ڪري ٿو. ٻين لفظن ۾ هن جي ذات ۾ علم، قدرت ۽ ارادو ٿئي آهن، تڏهن ته مٿان کان هيٺ ڪري ٿو جيڪو سندس علم آهي، هيٺ ڪرڻ تي هن کي قادر چئي سگهجي ٿو ۽ اهو هيٺ ڇو ڪريو يا اهو سڀ ڪيئن ٿيو گویا سندس ارادو آهي. حالانڪ اسان سڀ ان ڳالهه کي تسلیم ڪريون ٿا ته پتر ۾ نه علم آهي ۽ نه قدرت ۽ نه ارادو يعني منجهس اهي صفتون ناهن. لیکن اهي خاصیتون آهن جيڪي سندس ذات ۾ آهن جن کي شئون پڻ سڏين ٿا. اهڙيءَ طرح جيڪڏهن خدا تعالیٰ جي لاءِ سندس ذات کان زائد صفتن جو وجود تسلیم نه ڪبو ته ان جو مثال پتر وارو آهي یا پاڻي وارو ٿيندو جنهن جي ذات ۾ پڻ مٿان کان هيٺ وهڻ شامل آهي. اهوئي سبب آهي جو صفتن جو زائد مڃڻ لازمي آهي. ڇو ته اسان کي خبر آهي ته پتر سواءِ علم جي هيٺ ڪري ٿو، ائين ڪرڻ ۾ سندس ڪو ارادو شامل ناهي، جيڪو علم جي تابع هجڻ گهرجي.

آخر ۾ جيڪا هو حرڪت ڪري ٿو يعني هيٺ ڪري ٿو ان ۾ سندس قدرت شامل ناهي. لھذا ذاتِ خداوندي صاحبِ علم، صاحبِ ارادہ ۽ صاحبِ قدرت وغيره آھي، واضح ٿيو تہ ان صورت ۾ صفتن جو ذات سان اثبات ڪرڻ لازمي آھي.

امام ربانيءَ انھيءَ بنياد تي ابنِ عربيءَ سان صفات جي ذات سان عين نہ هجڻ سبب سخت اختلاف ڪري ٿو ۽ ان باري ۾ هو هڪ کان وڌيڪ ڀيرا مڪتوبات ۾ اها ڳالهه دهرائي ٿو. هن سلسلي ۾ هو مولانا جاميءَ جي هن رباعي تي بہ تنقيد ڪري ٿو، جيڪو چوي ٿو تہ صفت موصوف جي مفهوم جي لحاظ کان غير آھي پر وجود جي اعتبار سان ان جو عين آھي. هو لائق پندرهين ۾ چوي ٿو:

ای در همه شان ذات تو پاک از همه شین
نی در حق تو کیف توان گفت نه این
از روئی تعقل همه غیر اند صفات
با ذات تو از روئی تحقق همه عین

ترجمو: اي الله، تنهنجي ذات هر شان ۾ هر عيب کان پاڪ آھي، تنهنجي باري ۾ ڪيئن ۽ ڪٿي چئي نٿو سگهجي. تعقل (سمجھ) جي لحاظ کان تنهنجون صفتون غير آهن، تحقق (موجود هجڻ) جي لحاظ کان اهي سڀ عين آهن.

مطلب تہ اهڙيءَ طرح امام رباني مڪتوبات ۾ ڪيترن هنڌن تي نالو وٺي ۽ عبارتَن جا حوالا ڏئي ابنِ عربيءَ جي ڪيترين ڳالهين سان اختلاف ڪري ٿو. پر ڪيترن هنڌن تي هوا هو تسليم ڪري ٿو تہ سندس انھيءَ تنقيد جو مدار ذاتي ڪشف يا الهام آھي، جيڪا ڳالهه ابنِ عربيءَ لاءِ بہ ايتري ئي درست آھي. ليڪن اهو بحث علمِ ڪلام ۽ فلسفي جي مسئلن مان هجڻ ڪري سمجھڻ ۾ ڪافي ڏکيو آھي. ان لاءِ بهتر اهو آھي تہ امام رباني جن مڪتوبات ۾ انھيءَ بابت ڪن هنڌن تي نسبتاً سولي انداز ۾ بحث ڪيو آھي. هتي ڪجهه اقتباس پيش ڪجن ٿا. ياد رهي تہ امام ربانيءَ جو مرشد خواجه باقي بالله هو. دفتر اول جي مڪتوب 290 ۾ هو مرشد جي رهنمائي ۾ پنهنجي روحاني واردات جو بيان هن ريت ڪري ٿو جنهن ۾ هو توحيد و جودي ۽ توحيد شهوديءَ جي فرق کي چڱيءَ ريت واضح ڪري ٿو. فنا جي ڪيترن قسمن مان گذرڻ کان پوءِ جڏهن حقيقي فنا حاصل ٿي، ان موقعي تي امام رباني لکي ٿو:

”منهنجي دل کي ايڏي وسعت محسوس ٿي جو عرش کان وٺي زمين جي وچ تائين سڀ موجودات ان جي مقابلي ۾ سرنهن جي ڏاڻي کان به گهٽ معلوم ٿي. ان کان پوءِ مون پنهنجو پاڻ کي ۽ ڪائنات جي هر ذري کي ائين ڏٺو ته جڻ اهو حق تعاليٰ آهي.

ان بعد هڪ مرحلي تي مون کي ائين لڳو ته موجودات جون اهي سڀ شڪليون جن کي مون پهريائين حق تعاليٰ سمجهيو هو، اهي سڀ وهمي ۽ خيالي آهن. پهرين هر ذري کي مون بغير ڪنهن فرق جي حق ٿي سمجهيو پر هاڻي اهو وهم ٿي معلوم ٿيو. اتي مون کي سخت حيرت ٿي ۽ مون پنهنجي والد کان فصوص الحڪم جي جيڪا عبارت ٻڌي هئي سا ياد آئي:

ان شئت قلت انه اى العالم حق وان شئت قلت انه خلق وان شئت قلت انه

حق من وجه وخلق من وجه وان شئت قلت بالحيرة لعدم التميز بينهما.

جڏهن مون اها حقيقت حضرت خواجہ جي خدمت ۾ عرض ڪئي ته پاڻ فرمايائون اڃان تنهنجو حضور صاف نه ٿيو آهي، پنهنجي ڪم ۾ مشغول ره ته جيئن موجود ۽ موهوم ۾ فرق ظاهر ٿئي. مون فصوص جي عبارت بابت عرض ڪيو جنهن مان اهو فرق ظاهر نٿو ٿئي. ان تي پاڻ فرمايائون ته شيخ ابن عربيءَ انهيءَ عبارت ۾ ڪامل شخص جو حال بيان نه ڪيو آهي. ڪن ماڻهن جي باري ۾ اهو فرق واضح ٿو ٿئي. سندن حڪم موجب آءٌ پنهنجي محنت ڪندو رهيس. جلد ئي موجود ۽ موهوم جو فرق واضح ٿي ويو ۽ مون سواءِ هڪ ذات جي خارج ۾ ٻي ڪنهن کي نه ڏٺو. جڏهن مون ان حالت بابت عرض ڪيو ته پاڻ چيائون ”فرق بعد الجمع“ جو مرتبو اهو آهي ۽ سالڪ جي ڪوشش جي انتها اها آهي. البت ان کان پوءِ جيڪي ڪجهه ملي ٿو اهو هر ڪنهن جي لياقت موجب آهي. بهرحال انهيءَ مرتبي کي طريقت جا صاحب تڪميل جو مقال ڪوٺين ٿا.

اڳتي چوي ٿو، ڄاڻڻ گهرجي ته هن درويش کي جڏهن سکر مان صحو ۾ آندو ويو ۽ فنا کان پوءِ بقا جو شرف حاصل ٿيو، تڏهن مون کي پنهنجي وجود جي هر ذري ۾ ڏسڻ سان حق کان سواءِ ٻيو ڪجهه نظر نه ايندو هو ۽ هر ذري ۾ حق جو آئينو نظر ايندو هو. هن مقام کان پوءِ مون کي وري حيرت ۾ آندو ويو ۽ جڏهن مون کي هوش آيو ته مون پنهنجي وجود جي هر ذري کي حق

سان گڏ ڏٺو ۽ هر ذري کي حق نه ڏنو. اتي مون کي پهريون مقام يعني هر ذري ۾ حق ڏسڻ هيٺانهون معلوم ٿيو. ان کان پوءِ هڪ دفعو وري مون کي حيرت ۾ وٺي ويا ۽ وري جڏهن هوش ۾ آندائون ته اتي مون کي حق تعاليٰ نه ڪائنات ۾ اندر نظر آيو ۽ نه ان کان ٻاهر، نه ان سان ڳنڍيل نظر آيو ۽ نه جدا يا الڳ.

اڳتي وري چوي ٿو ته ان کان پوءِ مون کي معلوم ٿيو ته حق کي ڪائنات سان جيڪا نسبت آهي، اها ڪيفيت ان ڄاتل آهي ۽ هڪ دفعو وري مون تي اهورازڪليو ته حق کي ڪائنات سان جيڪا نسبت آهي ان جو بيان ڪري نٿو سگهجي بلڪ نسبت کان بالاتر آهي.

آخر ۾ چوي ٿو ته اي منهنجا پيارا جيڪڏهن آءٌ اهڙي طرح توحيد وجودي جي معارف ۽ انهن جي طلعت جو بيان جاري رکان ته جيڪر انهن کي جن پنهنجون سڃيئون عمر يون ان ۾ ڪپايون آهن، کين معلوم ٿي وڃي ته هنن کي سمنڊ مان قطري برابر به خبر نه آهي.

حيرت انهيءَ ڳالهه تي آهي ته اهي ماڻهو هن درويش کي توحيد وجودي ۽ وارن ۾ شامل نٿا ڪن بلڪ ان جي انڪار ڪندڙن ۾ شمار ڪن ٿا. وڏي ڳالهه ته پنهنجي انهيءَ ڪوتاهه نظريءَ سبب سمجهن ٿا ته توحيد وجودي جي انهن ڳالهين تي اصرار ڪرڻ ئي ڪمال آهي.

مٿئين مڪتوب بلڪ ٻين ڪيترن هنڌن تان پڻ معلوم ٿئي ٿو ته امام رباني پنهنجي لاءِ اها دعويٰ ڪري ٿو ته هو وحدت الوجود جي سڀني مقامات مان گذريو آهي ليڪن هو انهيءَ مقام کان مٿي شهود جي مقام جي نشاندهي ڪري ٿو. هن سلسلي ۾ دفتر اول جي مڪتوب ۾ هنيئڻ لکي ٿو هيءُ فقير ننڍي وهيءَ کان توحيد وجودي جو دلداده هو. بلڪ ان زماني ۾ هر وقت اهائي پريشاني هوندي هئي ته توحيد وجوديءَ کان مٿي ٻيو ڪو مرتبو ناهي. تنهن ڪري هر وقت دل جي اهائي تمنا هوندي هئي ته ڪٿي اهو مرتبو ڪسجي نه وڃي. ليڪن جلدي اصل حقيقت تان پرڏا هٽڻ لڳا ۽ حقيقت پوري ريت ظاهر ٿي وئي ۽ معلوم ٿيو ته جيتوڻيڪ موجودات يعني ڪائنات ذات باري تعاليٰ جي صفاتي ڪمالات جو آئينو آهي ۽ سندس اسمن جي ظهور جو جلوه ڳاهه آهي، ليڪن مظهر ظاهر جو عين ۽ ظل اصل جو عين ناهي، جيئن توحيد وجودي ۽ وارن سمجهيو آهي. هن ساڳئي خط ۾ سڄي بحث کي هڪ مثال ذريعي هيئن ختم ڪري ٿو، ڪنهن اهڙي فن جي ماهر جو تصور ڪريو جنهن آوازن ۽ حرفن کي ايجاد ڪيو ۽ انهن جي ذريعي پنهنجي ڪمال کي ظاهر ڪري ٿو. ڇا ان صورت ۾ ڇئي سگهيو ته انهن حرفن ۽ آوازن ذريعي جيڪي ڪجهه ظاهر ٿي رهيو آهي، اهي سڀ انهيءَ فنڪار جي شخصيت کي مڪمل طور ظاهر ڪن ٿا يا هن جي ڪمالات جو عين آهن. اصل ڳالهه هيءُ آهي ته اهي حرف يا آواز سندس

ڪمالات تي دلالت ڪن ۽ ان کان وڌيڪ ٻيو ڪو تعلق ثابت نٿو ٿئي. انهيءَ تعلق کي ظاهريت، مظهريت ۽ دلالت ته چئي سگهجي ٿو. اها ساڳي صورتحال حق ۽ خلق جي وچ ۾ آهي. يعني موجودات کي سندس ظاهريت، مظهريت ۽ دلالت ڪندڙ چئي سگهجي ٿو. بلڪ عالم کي سندس علامت يعني نشاني چئي سگهجي ٿو.

امام رباني پاڻ وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود کي ڪيئن سمجهيو آهي، ان باري ۾ دفتر اول جي مڪتوب 93 ۾ عام فهم سمجهاڻي ڏيندي هئين چوي ٿو.

”اها توحيد جيڪا سلوڪ جي راه ۾ صوفي سڳورن کي حاصل ٿئي ٿي سا ٻن قسمن جي آهي، توحيد وجودي ۽ توحيد شهودي. توحيد شهودي هڪ ذات کي پسڻ آهي. يعني جڏهن سالڪ کي هڪ ذات کان سواءِ ٻيو ڪجهه نظر نه اچي. توحيد وجودي جو مطلب آهي ته هڪ ذات کي موجود سمجهڻ ۽ ان ذات کان علاوه ٻي هر شيءِ کي نيسٽ و نابود ڄاڻڻ ۽ ان لحاظ کان مڙني شين کي سندس مظهر قرار ڏيڻ. ان ريت توحيد وجودي ڄڻ ته علم اليقين جو قسم آهي ۽ توحيد شهودي عين اليقين وانگر آهي.“

هاڻي جيئن ته عين اليقين هميشه علم اليقين کان پوءِ حاصل ٿئي ٿو، ان ڪري امام رباني جو چوڻ آهي ته وحدت الوجود شروعاتي يا هيٺيون درجو آهي ۽ توحيد شهودي ان کان مٿي آهي. انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ اڳتي هلي چوي ٿو ته آخري درجو حق اليقين جو آهي جيڪو علم ۽ حيرت جي گڏ ٿيڻ سان حاصل ٿئي ٿو. ليڪن ظاهر آهي ته اهو درجو عين اليقين يعني توحيد شهودي کان پوءِ اچي ٿو. مطلب ته جيڪو توحيد شهوديءَ تي نه پهتو آهي، اهو حق اليقين تائين نٿو پهچي سگهي.

انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ هو منصور حلاج جي قول ”انا الحق“ ۽ بايزيد بسطاميءَ جي قول ”سبحاني ما اعظم شاني“ جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته انهن کي پڻ توحيد وجودي جي بجاءِ توحيد شهودي جي نظر سان ڏسڻ گهرجي. اصل ۾ جڏهن ما سوا حق سندن نظر کان اوجھل ٿي وڃي ٿو ته انهيءَ حالت جي غلبي وقت انهن بزرگن اهي لفظ چيا آهن. انا الحق جي معنيٰ آهي ته حق آهي ۽ مان نه آهيان. جيئن ته هو پنهنجو پاڻ کي ٿو ڏسي تنهن ڪري هو پاڻ کي ثابت نه ٿو ڪري، باقي ائين ڪونهي ته هو پاڻ کي ڏسي ٿو ۽ پاڻ کي حق سمجهي ٿو. اهو ته ڪفر آهي.

صوفين جي اهڙين دعوائن جي وڌيڪ سمجهاڻي دفتر سوم جي مڪتوب 89 ۾ ملي ٿي جتي وري امام رباني وحدت وجود ۽ شهود تي هڪ ٻئي پهلوءَ کان روشني وجهي ٿو. جتوڻيڪ امام ربانيءَ کي وحدت الوجود بابت ڪيترن قسمن جا اعتراض هئا ۽ خاص طور ابن عربيءَ جي فڪر بابت مڪتوبات ۾ هن گهڻو ڪجهه لکيو آهي، ليڪن اسلامي تصوف جي تاريخ ۾ ۽ خود نقشبندي حضرات ۾ ڪائنس اڳ ڪيترائي وڏا صوفي انهيءَ فڪر جا حامي هئا. انهيءَ ڪري هو وحدت الوجود بابت پنهنجي تشريح ۽ تعبير پڻ پيش ڪري ٿو. دفتر دوم جي مڪتوب 44 ۾ محمد صادق ولد حاجي محمد مومن کي جواب ۾ لکي ٿو:

”انهيءَ بحث جي تحقيق ۾ هن فقير پنهنجي مڪتوبات ۽ رسائل ۾ تفصيل سان لکيو آهي ۽ ٻنهي ذرين (ظاهري عالمن ۽ صوفين) جي وچ ۾ هلندڙ اختلاف کي لفظي ثابت ڪيو آهي. پر جيئن ته توهان سوال لکي موڪليو آهي ان جي جواب ڏيڻ کان سواءِ ٻيو ڪو چارو ڪونهي، ڄاڻڻ گهرجي ته صوفين ۾ جيڪي وحدت وجود جا قائل آهن ۽ شين کي حق جو عين سمجهن ٿا يعني ”همه اوست“ جو حڪم لڳائن ٿا، انهن جو مطلب اهو ناهي ته شيون يا موجودات حق سان متحد آهن ۽ تنزيه تنزل بعد تشبيهه ٿي وئي آهي. يا واجب ممڪن ٿي پيو آهي. يا بي مثل مثال جي صورت واري آهي چو ته اهو سڀ ڪفر ۽ گمراهي آهي، اتي نه اتحاد آهي نه عينيت نه تنزل نه تشبيهه. حق تعاليٰ هينئر به ائين آهي، جيئن اصل ۾ هو. هو اهڙي ذات آهي، جيڪا ڪائنات ۽ موجودات جي تبديليءَ سان سندس ذات ۽ صفات ۾ ڪا تبديلي نه ٿي اچي. حق تعاليٰ پنهنجي ساڳي اطلاق محض واري صفت ۾ آهي ۽ وجوب کان امڪان جي هيناهين ۾ اچڻ وارو ناهي. بلڪ ”همه اوست“ جو مطلب آهي ته شيون ڪين آهن ۽ حق جي ذات موجود آهي. منصور جيڪو انا الحق چيو هو ته ان جو مطلب اهو نه هو ته مان حق آهيان ۽ حق سان گڏجي هڪ ٿي ويو آهيان چو ته اهو ڪفر آهي ۽ قتل جو سبب آهي. بلڪ سندس قول جو مطلب آهي ته مان نه آهيان ۽ حق موجود آهي.“

حاصل ڪلام ته صوفي شين کي حق جو ظهور سمجهن ٿا. ۽ ڪنهن به تنزل جي ملاوت ۽ تغير و تبدل جي گمان کان سواءِ شين کي اسمن ۽ صفتن جو آئينو تصور ڪن ٿا. مثلاً

جيڪڏهن ڪنهن شخص جو پاڇو ظاهر ٿيندو آهي ته ائين نه چئبو آهي ته اهو پاڇو هن سان متحد آهي يا عينيت جي نسبت رکي ٿو. يا اهو شخص تنزل ڪري ظل جي صورت ۾ ظاهر ٿيو آهي. بلڪ اهو شخص پنهنجي اصلي حالت ۾ هوندو آهي ۽ ظل سواءِ ڪنهن تنزل ۽ تغير جي وجود ۾ آيو آهي. البت ڪڏهن ڪڏهن ڏسندڙن جي نظر کان سندن محبت جي شدت سبب انهيءَ پاڇي جو وجود پوشيده ٿي پوندو آهي خاص طور جن انهيءَ شخص سان گهڻي محبت ڪئي هوندي آهي، تنهن ڪري سندن نظرن ۾ اهوئي شخص پيو ڦرندو آهي. ٿي سگهي ٿو اهڙي وقت ۾ هو ائين چئي ويهن ته ظل انهيءَ شخص جو عين آهي. يعني ظل معدوم آهي ۽ اهو شخص موجود آهي. انهيءَ تحقيق مان ثابت ٿيو ته صوفين وٽ شيون حق جو ظهور آهن ۽ حق جو عين. مطلب ته شيون حق تعاليٰ جي ڪري آهن ۽ حق تعاليٰ شين جي ڪري نه آهي. اهڙيءَ صورت ۾ سندن قول ”همه اوست“ جو مطلب ”همه اوست“ ئي آهي.

امام رباني ابن عربيءَ جي وحدت وجود واري نظريي تي اهڙيءَ ريت شديد تنقيد ڪرڻ کان پوءِ به هڪ هنڌ ابن عربيءَ جي باري ۾ دفتر اول جي مڪتوب 266 ۾ هيئن فرمائي ٿو:

”اهو عجيب معاملو آهي ته شيخ محي الدين خدا جي درگاه ۾ مقبولين ۾ نظر اچي ٿو. جيتوڻيڪ سندس اڪثر ڳالهيون جيڪي اهل حق جي خلاف آهن، خطا ۽ غلط آهن. پر شايد هو ڪشفي غلطيءَ جي ڪري معذور ۽ اجتهادي خطا جي ڪري ملامت کان بچيل آهي. مطلب ته شيخ محي الدين جي باري ۾ هن فقير جو اهوئي اعتقاد آهي ته هو مقبوليت ۾ شامل آهي. ليڪن ساڳئي وقت هن جي اهل حق خلاف ڳالهين کي نقصانڪار ۽ خطا تي مبني سمجهي ٿو.“

اڳتي هلي ساڳئي مڪتوب ۾ وحدت الوجود جي باري ۾ پنهنجي حتمي راءِ ڏيندي چوي ٿو ته جيتوڻيڪ صوفين جي هڪ وڏي جماعت ابن عربيءَ سان هم خيال آهي. پر اصل ۾ شيخ جو پنهنجو موقف ۽ استدلال آهي. اگرچہ هي مسئلو ظاهري طور اهل حق جي عقائد خلاف آهي، تاهم قابل توجه ۽ تطبيق جي لائق آهي. هن فقير خواجه باقي بالله (مرشد) جي شرح رباعيات ۾ اهڙي هم آهنگي پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي ۽ بنيادي طور ان کي لفظي جهڳڙو ثابت ڪيو آهي.

دراصل هن سموري بحث مان امام رباني اهو ثابت ڪرڻ گهري ٿو ته وحدت الوجود سالڪ جي ذاتي نوعيت جي ڪيفيت يا حالت آهي، جنهن مان ڪنهن به ريت وجود جي

هڪڙي هجڻ جو ثبوت نٿو ملي، البت اتي وڌ ۾ وڌ هڪ ذات کي پسڻ جو تجربو ٿئي ٿو. جنهن ڪري هن ڪيفيت کي وحدت الشهود سمجهڻ گهرجي. انهيءَ ڪري چيو هئائين ته وحدت الوجود علم اليقين جو درجور کي ٿو ۽ وحدت الشهود حق اليقين آهي. ٻين لفظن ۾ هيئن به چيو اٿس ته وحدت الوجود ابتدائي ڪيفيت يا صوفي اصطلاح ۾ حال آهي ۽ وحدت الشهود مقام آهي.

دفتر اول جي مکتوب 272 ۾ فنا جي تصور بابت ڳالهائيندي چوي ٿو ته فنا دراصل توحيد شهوديءَ ۾ ئي حاصل ٿي سگهي ٿي ۽ ان لاءِ توحيد وجودي درڪار نه آهي. چوڻه فنا ۾ ڪمال تڏهن چئبو جڏهن ٻين شين جو وجود به هجي پر سالڪ کي مطلوب حقيقيءَ سان اهڙو تعلق پيدا ٿئي جو سندس ٻي ڪنهن شيءِ ڏانهن نظري نه پوي. پر جيڪڏهن شيون هجن ئي نه ۽ اڳ ۾ ئي فرض ڪري وڃي ته شيون آهن ئي ڪونه ته پوءِ فنا ڇا ٿي؟ ۽ ڪهڙي شيءِ کان فنا حاصل ٿي؟

هڪ لحاظ کان ڏسجي ته جتي ابن عربيءَ جي وحدت الوجود بلڪ عينييت واري نظريي ۽ امام ربانيءَ جي وحدت شهود بلڪ اثنييت واري نظريي ۾ تعبير جي لحاظ کان وڏو فرق آهي اتي هڪ ٻئي لحاظ کان ٻنهي نظرين ۾ هڪجهڙائي يا محض لفظي فرق پڻ ثابت ڪيو ويو آهي. مثلاً ٻئي حضرات خدا کي اصل يا حقيقي وجود چون ٿا ۽ موجودات کي ان جو مظهر يا ظل ڪوٺين ٿا. بلڪ هن معاملي کي آئيني ۾ صورت جو مثال سمجهڻ وڌيڪ سولو آهي، جيڪو ٻنهي وٽ ملي ٿو. ابن عربي چوي ٿو ته آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس ان شخص جو عين آهي پر ذات جي لحاظ کان غير آهي. امام رباني چوي ٿو ته آئيني ۾ نظر ايندڙ عڪس اصل شخص جو ظل آهي ۽ ظل اصل جو عين ٿي نه ٿو سگهي. انهيءَ دليل کي اڳتي وڌائيندي هو چوي ٿو ته خدا جي ذات واجب آهي ۽ موجودات ممڪن آهي. لهنذا واجب ۽ ممڪن ۾ عينييت ٿي نه ٿي سگهي. مگر ابن عربي چوي ٿو ته واجب وجود جي لحاظ کان عين ٿي سگهي ٿو البت ذات جي لحاظ کان اهو غير ٿي رهندو، چوڻه سندس نظري ۾ وجود واحد آهي.

مطلب ته عالم جي لاءِ وجود ظلي جي اثبات ۾ ٻئي متفق آهن، پر ابن عربيءَ ان کي وهم ۽ تخيل سمجهي ٿو ۽ ان لاءِ وجود خارجي ثابت نٿو ڪري. ان ڪري ان کي اصل جو عين سمجهي ٿو. جڏهن ته امام رباني ظل کي خارج ۾ موجود سمجهي ٿو ۽ ان جو وجود خارجي ثابت ڪري ٿو پر ان کي حقيقي نٿو سمجهي. مثلاً ڪو شخص اس ۾ بيٺو آهي ته ان جو پاڇو موجود هوندو. ليڪن ان پاڇي جو وجود حقيقي يعني مستقل بالذات نه چئبو چوڻه جيئن اهو شخص

اتان هتي ڇانو ۾ ايندو ته سندس پاڇو گم يعني معدوم ٿي ويندو. ان ڪري چئبو ته ظل جي ماهيت وجود نه بلڪ عدم آهي. انهيءَ ڪري امام رباني چئي ٿو ته هيءَ ڪائنات جيڪا الاهي اسمن ۽ صفتن جو ظل آهي ان جي حقيقت عدمات آهي. يعني اها صرف نظر اچي ٿي، بذات خود موجود ناهي. انهيءَ پس منظر ۾ امام رباني هي نتيجو قائم ڪري ٿو ته اها ذات هن عالم کان وراڻ وراڻ يعني هر لحاظ کان الڳ ۽ جدا آهي. سندس نظر ۾ اهو تعلق خالق ۽ مخلوق هجڻ کان سواءِ ٻي ڪنهن به قسم جو تعلق ناهي.

هوڏانهن اسان ڏٺو ته ابنِ عربي خالق ۽ مخلوق کي وجود جي لحاظ کان عين ۽ ذات جي لحاظ کان غير چوي ٿو. بهرحال اهو ٻانهي ۽ رب جي وچ ۾ نسبت يا تعلق کي هن ريت بيان ڪري ٿو:

العبد عبد وان ترقى^۱ والرب رب وان تنزل

ترجمو: ٻانهو ٻانهو آهي توڙي جو ڪيڏي به ترقي ڪري. رب رب آهي، توڙي جو ڪيترو به نزول ڪري.

انهيءَ ساڳي ڳالهه کي فتوحاتِ مڪيه جي باب 28 ۾ هڪ نئين اسلوب سان پيش ڪري ٿو.

انه ليس للعبد في العبودية نهاية حتى يصل اليها ثم يرجع ربا كما انه ليس للرب حد ينتهي اليه ثم يعود عبدا فالرب رب غير نهاية والعبد عبد غير نهاية.

ترجمو: انهيءَ ڪري ٻانهي لاءِ سندس ٻانهپ ۾ ڪا انتها ڪونهي جو ان تائين سندس رسائي ٿئي ۽ ڦري رب ٿي پوي. ساڳي ريت رب جي لاءِ ڪا حد ڪونهي، جتي ان جي انتها ٿئي ۽ ڦري ٻانهو ٿئي. مطلب ته رب رب آهي بغير انتها جي ۽ ٻانهو ٻانهو آهي، جنهن جي پڻ انتها ڪونهي.

مٿئين بحث مان اهو واضح ٿي ويو هوندو ته ابنِ عربي پڻ خالق ۽ مخلوق جي وراثيت جو قائل آهي. تنهن ڪري ته توحيد وجودي ۽ شهودي جي ڪن ڳالهين ۾ بظاهر هڪجهڙائي نظر اچي ٿي. بلڪ هتي اهو ٻڌائڻ ضروري آهي ته ارڙهين صدي ۾ هندوستان جو هڪ وڏو سڃاڻ صوفي شاه ولي الله (1115/1703-1177/1763) پنهنجي مشهور تحرير ’مکتوب مدنيءَ‘ ۾ ان طرف هن ريت اشارو ڪري ٿو:

” (وحدت الشهود) معرفت ۽ سلوڪ جو هي مقام پهرين مقام (وحدت

الوجود) کان مٿانهون آهي. وحدت الوجود جي مڃڻ وارا چون ٿا ته هن

ڪائنات جي گهراڻيءَ ۾ هڪڙي ئي حقيقت جاري ۽ ساري آهي. مثلاً ميڻ منجهان انسان، گهوڙي ۽ گڏه جي شڪل ناهي وڃي جيڪي مختلف رنگن جا پيلي ڇو نه هجن، پر سندن اصليت وري به ساڳي رهندي. وحدت الشهود وارا هن ڪائنات کي خدا تعاليٰ جي صفتن جو عڪس يا ظل سمجهن ٿا جيڪو هڪ آئيني ۾ ظاهر ٿئي ٿو. ڪي حضرات سمجهن ٿا ته وحدت الشهود جي اهڙي سمجهاڻي يا تائيد ابنِ عربي جي اقوالن مان ٿئي ٿي، پر حقيقت ۾ اهي غلطيءَ تي آهن. وحدت الشهود وارا وجود حقيقي سان گڏ ممڪن يعني امڪاني وجود کي به تسليم ڪن ٿا. جڏهن ته وحدت وجود وارا صرف وجود حقيقي جا قائل آهن. وجود امڪاني ۾ گهٽ وڌائي ٿئي ٿي ليڪن وجود حقيقي ڪامل ۽ طاقتور ٿئي ٿو. ان ڪري وجود امڪاني عدم بنجي وجود حقيقي جو جز ٿي پوي ٿو. بهرحال هيئن چوڻ ته ممڪنات جو حقيقتون دراصل اهڙا عڪس ۽ ظلال آهن، جيڪي متقابل عدمات ۾ ظاهر ٿين ٿا، ڪنهن به ريت شيخ ابنِ عربيءَ جي تصريحات جي خلاف ناهي.”

سنڌ اندر ارڙهن صديءَ ۾ شاهه ولي الله جو ننڍو معاصر عبدالرحيم گرهوڙي (وفات 1192 / 1178) پڻ ابيات سنڌي تي شرح ۾ ساڳيو نتيجو قائم ڪري ٿو. وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود ۾ لفظي فرق آهي. اها ڳالهه به قابلِ ذڪر آهي ته شاهه ولي الله پڻ خانداني طور نقشبندي طريقي سان وابسته هو. جيتوڻيڪ هو ٻين سلسلن جي باري ۾ پڻ يڪسان رويو رکي ٿو.

ساڳي ريت خواجہ محمد زمان لواريءَ وارو پڻ نقشبندي سلسلي ۾ بيعت هو ۽ ان طريقي جو فيض يافتہ هو. ليڪن سندس بيتن ۾ وحدت الوجود جو فڪر ظاهر نظر اچي ٿو. انهيءَ ڪري گرهوڙي جڏهن انهن بيتن جو شرح لکي رهيو هو ۽ هڪ نقشبنديءَ جي حيثيت ۾ مکتوبات امام رباني پڻ سندس آڏو هيا، تنهن ڪري هو انهن مان پڻ جا بجا حوالا آڻي ٿو. گویا اهو هن لاءِ جڻ فطري امر هو ته هو وجودي ۽ شهودي فڪر کي سموهي پيش ڪري جنهن لاءِ هو ابنِ عربيءَ ۽ امام ربانيءَ کان علاوه خاص طور مولانا رومي ۽ تنهن کان پوءِ مولانا جاميءَ جي شاعريءَ مان گهڻي ۾ گهڻو استفادو ڪري ٿو.

تصوف جي تاريخ ۾ جيتوڻيڪ وجودي فڪر غالب رهيو آهي ۽ وري خاص طور تصوف جي شاعريءَ جو اهو جڻ ته اصل ميدان آهي، ليڪن وڏن صوفي شاعرن جي فڪر ۾ وجودي فڪر سان گڏ شهودي اثرات به واضح آهن يا ائين ڪٿي چئجي ته ان کان سواءِ سندن فڪر مڪمل نظر نٿو اچي. انهيءَ لحاظ کان مولانا رومي، سعدي شيرازي، شاهه عبداللطيف ۽ محمد زمان جي شاعريءَ ۾ وجودي ۽ شهودي پهلو گڏ گڏ نظر اچن ٿا انهن کي ڪنهن هڪٿي خاني ۾ بند ڪري نٿو سگهجي.

آخر ۾ هن حقيقت ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ ضروري آهي ۽ جيئن مٿين بحث مان واضح ٿيو ته وحدت الوجود جو نظريو خالص علمي ۽ فڪري مسئلو آهي، جنهن جي تشريح ۽ تعبير ۾ اسلامي دنيا جا وڏا ذهن رڌل رهيا آهن. ليڪن ان سان گڏ وحدت الوجود بابت هڪ عاميانه سوچ جو پڻ مظاهرو ٿيندو رهيو آهي، جنهن تحت وحدت الوجود جو اهو مطلب ورتو وڃي ٿو ته هر شيءِ خدا آهي. صوفي جڏهن چوي ٿو ته صرف حق موجود آهي ته ان جو مطلب اهو ناهي ته هر شيءِ ٺڪر پتر کي حق سمجهي ٿو. بلڪ دراصل هو هڪ اهڙي وجداني ڪيفيت يا مشاهدي جو بيان ڪري ٿو جنهن جو مطلب آهي ته ٻي هر شيءِ سندس اکين اڳيان اوجھل ٿي چڪي آهي ۽ هو صرف حق کي ڏسي ٿو. دراصل اها ڪيفيت يا مشاهدو ئي آهي، جنهن کي وحدت وجود يا همه اوست جو نالو ڏنو ويو آهي. شاهه عبداللطيف ان ڪيفيت کي نهايت سهڻي نموني ۾ هن ريت بيان ڪيو آهي.

مون کي اڪڙين، وڏا ٿورا لائيا

ته پڻ پرين پسڻ، جي ڪٿان ڪر سامهون

اهڙيءَ طرح ابن عربيءَ جي هن قول ته خدا مخلوق يا موجودات جو عين آهي، ان جو هڪ مخصوص مفهوم آهي. مولانا جاميءَ جي لوائح جو مترجم ۽ شارح نفيلاءِ هڪ هنڌ وضاحت ڪندي لکيو آهي:

God pervades everythings but everything is not God.

يعني هر شيءِ ۾ خدا جو اظهار آهي پر هر شيءِ خدا ناهي.

ساڳيءَ ريت ابن عربيءَ جو هڪ جديد محقق وليم چيٽڪ (William Chittick) هڪ تاريخي جملو لکيو آهي.

All are He, but None are He.

يعني: خدا سڀ ۾ آهي، پر ڪابه شيءِ هو (خدا) ناهي.

کشف سنڌي

صفحو

- | | |
|----|--|
| ۱ | ۱- جڳ تنين جي جاءِ، جنين جڏيو جڳ کي |
| ۱ | ۲- جاهل ذوق سڪن جو، عارف سور سهاڻ |
| ۲ | ۳- سڄڻ ڏٺو جن، تن ڏسڻ غير گناه |
| ۳ | ۴- جي محبت منجهه مٿا، سي مورن مرن ڪڏهين |
| ۴ | ۵- لڳو واءِ وصال، جنين ساعت هيڪڙي |
| ۵ | ۶- عارف ۽ عشاق، پسڻ گهرن پرين جو |
| ۷ | ۷- قالب جان ڪثيف، تان جاه جاني نه مڙي |
| ۹ | ۸- ڇڏ جاڳوتا جو جوڳين، دونهين ڪيم دکاءِ |
| ۱۰ | ۹- پرت ڇڏ پرڏيهه جي، ساڻيهه ڪر سنڀال |
| ۱۰ | ۱۰- جانشين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي |
| ۱۱ | ۱۱- آءِ ان ڏينهان، سڪان سپرين کي |
| ۱۲ | ۱۲- اڌري عقل ڇڏڻو، نتي شرم ناه |
| ۱۲ | ۱۳- آهي عشاقن جو، مذهب مشتاقن |
| ۱۳ | ۱۴- تانسين تون نه فقير، جانشين سانگ سسيءَ جو |
| ۱۳ | ۱۵- نڪين اوڏو اک کي، نڪين نظران ڏور |
| ۱۴ | ۱۶- سڀيت پچر پرينءَ جي، سڀيت هوت حضور |
| ۱۴ | ۱۷- ڇڏيان هيءُ جهان، هو پڻ گهوري گهوري |
| ۱۵ | ۱۸- ڏونگر ڏکا لاه، اڳ مئي {11} آهي سسي |
| ۱۵ | ۱۹- جن ڪيسرو قيمت، سي سوداگر نه جهلي |
| ۱۶ | ۲۰- سامي ڪنڌ ڪپاءِ، ڪن ڪپا يا خير ڪين |

- ۱۷ - ۲۱ - مَچُڻُ مڙين ماءُ، ڪَتارِبان قَريبَ جِي
- ۱۸ - ۲۲ - پاڻُ ڪَڏي پَرينَ ڏانَهن، ڪَڏَهرَ پَهتي ڪانَ
- ۱۹ - ۲۳ - سَڪَ رُوحاني ساميَين، جِسمي جاَهلن
- ۱۹ - ۲۴ - پَچين جانَ پَروچ، تانَ پاسي ڪَڙ پَريزَڪي
- ۲۰ - ۲۵ - اوڏيون جِي عَشقَ کي، عَقلَ انَ ڪَڻاَ
- ۲۱ - ۲۶ - دَل ڪَڻ دَينَ دَنيا ڪانَ، دَل ۾ دُوسَ رَهاَ
- ۲۱ - ۲۷ - ساجن جِي سَڪَ رِي، ڪَنهن نَ ڪاڍو ڪيڏَهرَ
- ۲۲ - ۲۸ - فَعَل شَريعت، حَب طَريقَت، هَنيون حَقيقت هُوءَ
- ۲۳ - ۲۹ - پَل پَل پوءِ پَچار، مَلڪَ ۾ مِشاَق جِي
- ۲۵ - ۳۰ - سامي هَلن هِيڪَلا، پاڻُ چَڏياَئون پوءِ
- ۲۶ - ۳۱ - چَڏيو جَن پَنيور، چَپَر تَن کي چاڙَڪي
- ۲۷ - ۳۲ - پَينر، هَن پَنيور ۾، دُوزخَ جو دُونهون
- ۲۸ - ۳۳ - وِطَنُ جَن وِچوڙَڻو، سَچُ تَن ساڻي
- ۲۸ - ۳۴ - جَتان ناهَ گَمان، تَتان ڪَين ڪَهاَ
- ۲۹ - ۳۵ - صُوفين صاف ڪَڻو، ڏوئِي ورقَ وِجودَ جو
- ۳۷ - ۳۶ - جَتي ڪَيفَ نَ اِين، اَت سِپوئي عَين
- ۳۸ - ۳۷ - مَوتِي مَمڪَنا نَگَڻو، چَڏي مَلڪَ مَکان
- ۳۹ - ۳۸ - جَبَل اوڏو آهَ، جِي ٿَئي قَراي ڪَين ۾
- ۳۹ - ۳۹ - پاڻي لَهرِ پَسَڻ ۾، بَرا بَرِڻا
- ۴۰ - ۴۰ - لَنگَهي عَالَمَ امڪاني، وِجي وِصلَ ٿَئا
- ۴۰ - ۴۱ - جَنين ڏَنو پاڻ، تَنين ڏَنو سَپَرين
- ۴۱ - ۴۲ - تَنهَنجِي واَت وِجودَ، بَهرِ پِچَ ۾ پِچَرا
- ۴۱ - ۴۳ - اسراپِن ڏانَهن مَچُڻُ رَهيَن رِجَ مَ
- ۴۲ - ۴۴ - صُورتَ مَعني پاڻ ۾، ڪُونهي وِچَ وِچا،

- ۴۵- کٽي نظر نقل جو، کٽي ٽين ڪلام
- ۴۶- جيڪي پسج پاڻ، جيڪي وسهه پستين
- ۴۷- لنگهي خوءِ خيال، پوءِ پراهين ڏيهه ۾
- ۴۸- ڇڏي ويڙ وجود جي، اسر اقصيٰ ڏانهن
- ۴۹- صاحب سيد خلقتو، جڏهن جاءِ نه ماءِ
- ۵۰- ڇڏي عالمِ امڪاني، وڃي رس وجوب کي
- ۵۱- هڻڻ تو حجاب، لاهه ته لهين سپرين
- ۵۲- سگهي مڙندينءَ مارئي، وطن ڪيم وسار
- ۵۳- مر ته پسين پرينءَ کي، ڇڏ دنيا جو دار
- ۵۴- جڏهن ڪين لذوءِ، تڏهن لذت سپرين
- ۵۵- هوندئا هوت پري، اوڏو نه اڻ هوند کي
- ۵۶- ڪي آسائو احسان جا، ڪن صفاتي شوق
- ۵۷- سسئي پنهنوءَ ساڻ، لنگهه ته لوڏا ابهين
- ۵۸- ڪنين ڪاڻ قرآن، ڪنين مٿي آيو
- ۵۹- ڪي جئري جنت ۾، ڪي مٿي مس مڙن
- ۶۰- عجب جهڙي آه، حقيقت حبيب جي
- ۶۱- پريان جي پچار ۾، اچي جن آرام
- ۶۲- ويهه م وساري، پڇا ڪرم پنڌ جي
- ۶۳- ڪي مرندهم مرهئا، ڪنين قبر ڪفارت
- ۶۴- ماهيت مينهن نه پوءِ، قلزم اندر قطري
- ۶۵- جڏهن جيئڻ ٿئو، پر گندر پرڏيهه ۾
- ۶۶- اندر انڌي آرسيءَ کي، منهن ڏنهن ڪت نه آه
- ۶۷- عابد زاهد اوريان، عارف عين مڱن
- ۶۸- پسڻ ڌارا پرينءَ جي، تفرقو طورون

- ۱۱۹ - ۶۹- ور سو نير نيھ، جنھن قيد نہ هيڪڙو
- ۱۲۰ - ۷۰- عدم اوتارون، نامرادي سمرو
- ۱۲۷ - ۷۱- اکر پڙھ عشق جو، کنز قدوري ڇڏ،
- ۱۲۷ - ۷۲- سَتي ان شراب جي، جن سري سي سون تڻا
- ۱۲۸ - ۷۳- جَس دنيا جي درد کي، جنھن منو موت ڪڍو
- ۱۲۹ - ۷۴- خودي ڪڍي پاڻ سين، هتان جي هليا
- ۱۳۱ - ۷۵- سرتيون سَت ڪپاھ، مارھوم منصور کي
- ۱۳۶ - ۷۶- صنم سوئي پاڻ جو دل رھائي دوست کان
- ۱۴۱ - ۷۷- موتي منجھ انسان، عالم ڪنا اڳرو
- ۱۴۴ - ۷۸- جي ڪافر تڻا ڪفر ڇڏي، سي هميشه حيات
- ۱۴۵ - ۷۹- خودي جن خراب، سي پرور ڪڻا پانهجا
- ۱۴۶ - ۸۰- واچولي ۾ واڻ، خاک پسندي نہ پسي
- ۱۴۷ - ۸۱- ڪي عناصر ۾ اڙيا، ڪي تارن ۾ ترسن
- ۱۴۹ - ۸۲- قبلو قلوبن جو، سیت حاضر هو
- ۱۴۹ - ۸۳- تنين غم ڪهو، ڪم جنين جو ڪين ۾
- ۱۵۱ - ۸۴- سببي سک سحاب، ڪم فقيرن ڪين سين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علي سيد المرسلين (محمد)
وآله واصحابه اجمعين.

ڄاڻ ته هي ڪجهه بيت سنڌي زبان ۾ آهن جن ۾ سمايل صوفيائا نڪتا نروار ڪيا
ويا آهن، ته جيئن ڏسڻ ۽ ٻڌڻ سان سالڪ کي شوق جاڳي ۽ عارف لاءِ شاهد بنجن.

جڳ تئين جي جاءِ، جنين ڇڏڻو جڳ کي
[۱] سڀيئي تو سهڊا، جي تو سهڊ نه تن سين

نثري ترجمو جيڪي عارف هن جهان يا زماني کي ترڪ ڏين ٿا، (آخر ۾)
هي زمانو انهن لاءِ ئي آهي. توکي ڀلي انهن جي باري ۾ خبر نه هجي، پر اهي
توکي ضرور سڃاڻيندا.

يعني ”مَنْ كَانَ لِلَّهِ، كَانَ اللَّهُ لَهُ، وَمَنْ لَهُ الْمَوْلَىٰ فَلَهُ الْكُلُّ“ (جيڪو الله جو ٿيندو،
الله به ان جو ٿي ويندو ۽ جنهن جو موليٰ آهي، تنهن جو سڀ آهي).

جاهل ذوق سڪن جو، عارف سور سها
[۲] سورن سنڌي ساءِ، راحت رسي روح کي

نثري ترجمو: جيڪي جاهل آهن اهي سڪن جي تلاش ۾ آهن، پر عارف
سور ۽ تڪليفون سهن ٿا. اهو سورن جو سواد ئي آهي، جنهن سان روح کي

آرام ۽ سک سکون ملي ٿو.

يعني بدن جي لذت روح لاءِ رنج جو باعث آهي ۽ ساڳي ڳالهه ابتي نموني ۾ پڻ پنهي سان ٺهڪندڙ آهي. تنهن ڪري جيڪو بدن سان گرفتار آهي يعني جنهن جو روح بدن کان ڌار نه ٿيو آهي، اهو روحاني لذت کي نه ڄاڻي سگهندو. اهو سدائين پيو بدني لذتون ڳولهيندو. ان جي پيٽ ۾ عارف کي جسماني ۽ بدني ڏک، درد ۽ سورن ۽ تڪليفن ۾ مزو اچي ٿو. اهو هن ڪري جو هن جو روح اڳيئي بدن کان ڌار يا علحده آهي، جيئن مشهور چواڻي آهي: ”الموت قبل الموت“ يعني مرڻ کان اڳ مرڻ، ان جو به اهوئي مطلب آهي.

سجڻ ڏٺو جن، تن ڏسڻ غير گناه
[۳] جنين لڏي راه، وهڻ تنين وهه ٿئو

نثري ترجمو: جن محبوب جو ديدار ڪيو، تن کي غير يا ٻين ڏانهن ڏسڻ، گناه آهي. وري جنهن کي (معرفت) جي رستي جي خبر پئي آهي، انهن لاءِ ماڻ ڪري ويهڻ زهر برابر آهي. ڇڻڪ هيءُ بيت شيخ سعديءَ جي هن شعر جي ترجماني ٿو ڪري:

عاشق ڪه برمشاهده دوست دست يافت
درهرچه بعد ازاں نگرد ازدهای اوست

معني: اهڙو عاشق جنهن هيڪر محبوب جو مشاهدو ماڻيو آهي ان کان پوءِ ٻي هر شيءِ هن کي ارڙ بلا نظر ٿي اچي. مثنويءَ ۾ وري هيئن آيو آهي:

هر ڪه او از عشق يابد زندگي
شرك باشد نزد اوجز بندگي

معني: جنهن کي عشق واري زندگي ملي، ان لاءِ ٻانهپ کان سواءِ ٻيو سڀ شرڪ آهي.

انهيءَ مقام تي عارف جيڪي ڪجهه ڪري ٿو، تنهن جو فاعل يعني ڪندڙ حق تعاليٰ کي سمجهي ٿو. چوڻ هو هميشه لاءِ ٻانهو يا عبد آهي ۽ نه پوڄيندڙ يا عابد. جيئن فرمايو ويو آهي ”واعبد ربك حتى ياتيك اليقين“ (۱۵:۹۹). ”پنهنجي رب جي ٻانهپ ڪر جيستائين توکي پڪ ۽ يقين ٿئي“. (موت نه اچي، جنهن جو اچڻ يقيني آهي) سو تون عبادت ڪندورھ. ڇاڪاڻ ته تون هر حال ۾ ٻانهو آهين ۽ ٻانهو الله جي مرضيءَ کان سواءِ نه هلي سگهي ٿو، نه بيهي سگهي ٿو.

[۴] جي محبت منجهه ماءُ، سي مور نه مرن ڪڏهن
من ڦٽلته فانا ديتھ، وڏي ملھ وٺا
ان الدين عندالله الاسلام (۱۹:۳)، وڃي موت وهاءِ
موتان اڳي ماءُ، اڳانهون اسلام ٿئو

نثري ترجمو: جيڪي محبت ۾ مرن ٿا سي ڪڏهن به مري مات نٿا ٿين. جنهن کي مون ڪٺو، ان جي ديت (خون بها) آءُ پاڻ آهيان، جي قول موجب انهن جو وڏو مان مرتبو آهي. بيشڪ الله وٽ دين اسلام ئي آهي، جي فرمودي موجب پاڻ کي فنا ڪر. موت کان اڳتي بلڪ گهڻو اڳتي اسلام جي اصلي منزل آهي.

ڄاڻ ته سڌي واٽ ۽ محڪم دين جو نالو اسلام آهي. اهو ئي حضرت ابراهيم، اسحاق، يعقوب عليهم السلام ۽ حضرت محمد رسول الله ﷺ توڙي، ٻين مڙني نبين جو دين آهي. جيئن الله تعاليٰ جو فرمان آهي: ”فلاتموتن الا وانتم مسلمون“ (۲: ۱۳۲) ”معني: هرگز نه مرجو توهان پر مسلمان ٿي“. اسلام نالو آهي، فرمانبرداريءَ ۽ پاڻ کي الله جي حوالي ڪري ڇڏڻ جو. ان ۾ ڪو شڪ نه هئڻ گهرجي ته اهو درجو قضا تي راضي رهڻ کان سواءِ نٿو ملي. ٻين لفظن ۾ جنهن کي مصيبت ۽ تڪليف ۾ مزو اچي ٿو، ۽ اهو تڏهن ممڪن آهي، جڏهن هر حال ۾ الله جي رضا تي راضي رهجي ۽ اهو ظاهري طرح نه، پر حقيقي طرح راضي رهڻ، فنا کان سواءِ نٿو ملي سگهي.

[۵] لڳو واءِ وصال، جنين ساعت هيڪڙي تن سا لڏي لال، جنهن لاءِ جڳ خلقڻو

نثري ترجمو: جن کي هڪ ڀل لاءِ به وصل جو واءِ نصيب ٿيو، انهن کي
جڻ ته اهو موتي مليو، جنهن لاءِ هي جهان پيدا ڪيو ويو آهي.
هيءُ بيت (گويا) ديوانِ حافظ منجهان آهي. يعني جنهن کي الله جي معرفت معنيٰ
جنت حاصل ٿي. الله تعاليٰ جو فرمان آهي: ”وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون“
(۵۶:۵۱) معنيٰ: ”جنن ۽ انسانن کي مون فقط هن لاءِ پيدا ڪيو ته جيئن اهي
منهنجي پانهپ ڪن“. يعني مون کي سڃاڻن. صوفين وٽ وصال جو مطلب پردي جو پري
ٿيڻ يا هٽجڻ آهي ۽ ان جي نشاني ”بي خودي“ ۽ ظاهري عالم کان غائب ٿيڻ آهي. ٻين
لفظن ۾ عقل جزوي جيڪو جلال ۽ جمال جي وچ ۾ جدائي وجهندڙ آهي، اهو وچان ختم
ٿي ٿو وڃي. ان کي ذاتي تجلي يا ”ذات ۾ ناس ٿيڻ“ به چئجي ٿو ۽ اهوئي انسان جو
ڪمال آهي. بلڪ هر شيءِ جو ڪمال انهيءَ ۾ آهي ته پنهنجي اصل کي پهچي، ۽ جڏهن
انسان انهيءَ دنگ تي پهچي ٿو ته ان کي ولايت، فنا، عرفان ۽ ڪمال (جا درجا) حاصل
ٿي ٿا وڃن. پر ان سان اهو لازم نٿو ٿئي ته هو هميشه بي خوديءَ جي حالت ۾ هوندو.
چوٽه وصال کان اڳ واري حالت موت جهڙي آهي، پر موت ۾ حضور آهي ۽ هن حالت ۾
ائين ڪونهي. صوفي انهيءَ حضور کي ”موت قبل الموت“ يعني ”مرڻ کان اڳ مرڻ“
ڪوٺين ٿا، ۽ فنا جو نالو پڻ ڏين ٿا. انهيءَ وقت اهو صوفي دنيا جي لڳ لاڳاپن کان آجو
ٿي اوس حق سان واصل ٿئي ٿو. هونئن به جدا ٿيڻ ۽ ملڻ لازم ملزوم آهن. هن حالت
جون فضيلتون بيان ڪرڻ کان ٻاهر آهن. پر هن آيت ۾ اجمالي طور ٻڌايل آهي: الا ان
اولياءَ الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (۱۰:۶۲). معنيٰ: خبردار! الله جي دوستن
کي نه ڪو خوف لاڳو ٿئي ٿو ۽ نه وري اهي غمگين ٿين ٿا. ٻي آيت: الذين آمنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن و هم مهتدون (۶:۸۳). معنيٰ اهي جن ايمان
آندو ۽ پنهنجي ايمان کي ظلم زيادتي [شرڪ] سان گاڏڙ نه ڪيائون، ته انهن لاءِ امن
آهي ۽ اهي ئي هدايت وارا آهن. ساڳيءَ طرح ٻيون آيتون، جيڪي تقويٰ جي فضيلت

متعلق آهن، اهي سڀ اهڙن انسانن لاءِ آهن، چوٽه سڄي تقويٰ انهن کي ئي مليل آهي. عاقلن لاءِ اشارو ڪافي آهي.

[۶] عارف ۽ عشاق، پسڻ گهرن پرينءَ جو جنت جا مشتاق، اڃان اوراهان ٿئا

نثري ترجمو: عارف ۽ عاشق محبوب جو ديدار ڪرڻ گهرن ٿا. انهن جي مقابلي ۾ جنت جا طالب گهڻو اورتا آهن.

ڄاڻ ته جيڪو الله جي عبادت ڪري ٿو ۽ کيس پاڏائي ٿو، ان جو ضرور ڪو مقصد آهي. پهريون يا ته هو دنياوي نفعو چاهي ٿو، جيڪو ختم ٿيندڙ آهي، جنهن سان هن جي ڪئي ڪمائي ڇڻ ٿي وڃي ٿي ۽ ان ريت هو پنهنجو عمل وڃائي ويهي ٿو. جيئن قرآن شريف ۾ آيل آهي: ”۽ اهو حال ڪافرن ۽ منافقن جو آهي“.

ٻيو، يا ته هو پنهنجي لاءِ جنت ۽ نجات گهري ٿو. ان صورت ۾ هو هڪ مزدور وانگر آهي، جنهن کي اڻ ڪٽ اجورو ملندو ۽ اهو حال مومنن، زاهدن ۽ عابدين جو آهي. ٽيون آهي الله جو ديدار ۽ مشاهدو، جنهن کي عبوديت يا عين عبادت جو درجو ڏنو وڃي ٿو، ڇو ته خارجي وجود جي حيثيت سان هو پنهنجي مخصوص هيئت موجب ان مان لطف اندوز ٿئي ٿو. اها ڪامل انسانيت آهي ۽ انهيءَ کي تاله، يعني ”خداپرستي، يا عبادت جو آخري درجو ڪوئي سگهجي ٿو. چوٽه اهڙيءَ صورت ۾ جيڪو فعل صادر ٿئي ٿو، اهو انهيءَ ذات لاءِ آهي، اهو ڪنهن غرض يا معاوضي لاءِ نه آهي، جيڪو سندس ذات کان ٻاهر هجي. جيئن خود الله تعاليٰ جو فعل هوندو آهي، جيڪو خير ئي خير هئڻ طور صادر ٿئي ٿو، ۽ ڪنهن ٻي اجائي ڳالهه لاءِ ظاهر نٿو ٿئي. علم اخلاق وارن وٽ اها ڳالهه طئي ٿيل آهي ته انساني ڪمال جي اها آخري حد ۽ غايت آهي. دراصل اهي ٻئي مقصد اهڙن عاشقن ۽ عارفين جا آهن، جيڪي ڄاڻن ٿا ته بيشڪ الله ئي سڀني جو مقصد آهي، هن کان سواءِ ڪو ٻيو پناهه گاهه ۽ رجوع ڪرڻ جو ماڳ ناهي، تنهن ڪري ان کان سواءِ ٻيو ڪو مقصود ۽ مطلوب به نه آهي.

هتان معلوم ٿيو ته جنهن اهڙي ماڻهوءَ کي هن ڪري ڪافر چيو آهي، جيڪو چوي

ٿو ته مان الله جي عبادت ڪنهن غرض سان نٿو ڪريان، ڇاڪاڻ ته غرض کان براءت ڏيکارڻ الوهيت جي دعويٰ ڪرڻ برابر آهي؛ ڪافر چوڻ واري ڳالهه جو مطلب نه سمجهيو، ڇاڪاڻ ته بنا غرض جي عبادت ڪرڻ واري جي ڳالهه مان سندس مطلب اهو غرض آهي، جيڪو عام ماڻهن ۾ مشهور آهي ۽ اهو اهو آهي، جنهن کي هر ڪو محسوس ڪري سگهي ٿو. پر عابد شخص ڪنهن مقصد ۽ ارادي کان سواءِ به عبادت ڪندو آهي، ڇو ته هو هر حال ۾ پاڻ کي الله وٽ سمجهي ٿو. انهيءَ کي ”حربه“ يعني توحيد ۾ فنا جو نالو ڏين ٿا.

اتمنى على الزمان محالا
ان ترى مقلتاى طلعة حر

آءُ زماني کان اڻ ٿيڻي ڪم جي آرزو ٿو ڪريان. اهو هي ته منهنجيون اڪيون ڪنهن حرفنا في الله ماڻهو جي جهلڪ پسن!

اصل ۾ عبادت اها آهي، جيڪا معبود جي راضي ماڻڻ خاطر پنهنجي نفس کي تڪليف ۾ وجهي ڪئي وڃي، باقي اها عبادت ناهي، جيڪا ڪنهن ٻئي غرض يا مقصد يا سندس راضي جي خيال آڻڻ سان لذت حاصل ڪرڻ خاطر ڪجي. امام غزالي چوي ٿو ته اها ڳالهه اڻ ٿيڻي آهي. بلڪه هو چوي ٿو ته معبود جي رضا جي خيال مان لطف اندوز ٿيڻ ۾ بذات خود تردد آهي ته اهو حال آهي يا مقام. روح ۽ جسم جي وچ ۾ جن توازن ۽ اعتدال رکيو آهي، انهن جا گڻ (صفتون) مقامات آهن، پر جيڪي مغلوب آهن، اهي گڻ انهن جا احوال آهن. ”اسراء“ جي شارح جو چوڻ آهي ته اڪثر طريقت وارن (صوفين) وٽ اهو حال آهي، مقام نه آهي. ”عين العلم“ ۾ آهي ته ”ان شخص لاءِ الم ۽ لذت ٻئي برابر آهن، جيڪو مغلوب الحال ٿي وڃي ٿو، تان جو مشاهده الاهي جي ڪري نفس جون لذتون وساري ويهي ٿو، ۽ معرفت جا ميوا واپرائي ٿو ۽ اتي پهچڻ کان پوءِ لذت ئي لذت آهي، توڻي جو اها تڪليفن مان حاصل ٿئي. اها ڳالهه جيتوڻيڪ پلي آهي، پر اعليٰ امتياز (شان) اهو آهي ته هو درد و الم کي اختيار ڪري، اهو الله تعاليٰ جي مرضي مطابق آهي.“ (قول پورو ٿيو)

يعني اهو هن جي مرضيءَ مطابق به آهي. تنهن ڪري پڪ ڄاڻ ته عارف روحاني

طور الله تعاليٰ جو طالب آهي ۽ بدني طور جنت جو طالب آهي ۽ ٻيا وري روحاني طور (فقط) جنت جا طالب آهن. ٻنهي ۾ اهوئي فرق آهي. اها ڳالهه ناهي ته هو جنت جو ماڳهين طالب آهي ئي ڪونه. اها ڳالهه چڱي طرح سمجهي ڇڏ!

[۷] قالب جان ڪثيف، تان جاهه جاني نه مڙي
لوچي ٿي ۽ لطيف، لهوارو لاهوت ڏي

نشري ترجمو: جيستائين جسم ناپاڪيءَ (ڪثافت) سان ڀريل آهي، تيستائين محبوب جي طرفان اهو مان ڪونه ملندو. ڪوشش ۽ محنت ڪري پاڻ کي پاڪ صاف ڪر، تڏهن توکي لاهوت ڏانهن هلڻ نصيب ٿيندو. لاهوت انهيءَ ذات کي چون ٿا جتي ”هو“ ۽ ”تون“ جي جاءِ نه آهي، اهو مقام اهو شخص ماڻي ٿو، جنهن جي نفس جا پنج لطيفا ۽ چار عناصر جن مان انساني قالب ٺهيل آهي، صفائي حاصل ڪن ٿا. اهو حال مڙني نبين سڳورن ۽ ڪن وارين جو آهي، چوٽه انهن مان تمام ٿورا آهن، جن جا نفس اطمينان جي درجي کي رسيلا آهن. گهڻن اوليائن جا نفس هر حال ۽ هر فعل ۾ ”نفسِ لوام“ آهن، تاهم جن جا بدن (قالب) پوريءَ ريت صالح آهن، اهي ٿورن ۾ ٿورا آهن.

نفس ان طبيعت کي چون ٿا، جيڪا ”روحِ ڪلي“ ۽ جسدِ عنصر جي تعلق قائم ٿيڻ سان ماءُ جي رحم ۾ نطفي جي قرار وٺڻ کان پوءِ ڄڻ مهينن بعد وجود ۾ اچي ٿي. نفس هميشه ربوبيت جو دعويٰ دار رهي ٿو، چوٽه اها ئي ذات جسماني عالم ۾ فاعل (متحرڪ) آهي. وري جيستائين نفس انهيءَ دعويٰ ۾ هوندو آهي ۽ عبوديت جي درجي تي فائز نه ٿيو هوندو آهي ته جسماني عضوا ۽ روحِ ڪلي (جيڪي ان لاءِ ماءُ پيءُ جي حيثيت رکن ٿا) فرياد ڪندا رهن ٿا. ۽ ان (دعويٰ) کان نابري واريندا رهن ٿا. ڇاڪاڻ ته نفس انهن کان ئي پيدا ٿيل آهي. نفس اماره، لوام، مطمئن ۽ ناطقه، اهي سڀ انهيءَ نفس جا نالا آهن ۽ ان کي انساني نفس به چئجي ٿو.

نفس حيواني هڪ قسم جو بخار (ٻاڦ) آهي، جيڪو صنوبري شڪل واري دل واري گوشت جي ٽڪري مٿان رهي ٿو ۽ اهو انهيءَ نفسِ ناطقه جو مرڪب آهي. يعني

پهريائين اهو ان (بخار) سان ڳانڍاپو ڪري ٿو ۽ پوءِ انهيءَ جي ذريعي سموري بدن تي تصرف قائم ڪري ٿو ۽ ان ۾ احساس ۽ حرڪت (چرپر) پيدا ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح اهو (بخار) بدن ۾ جاري ٿيڻ کان پوءِ بدن کي چرپر ڏياري ٿو، تڏهن جسم کي احساس ۽ حرڪت (چرپر) وارو ڪونجي ٿو. اهو نفس ناطق نه ته جسم ۾ اندر آهي ۽ نه ٻاهر، نه وري متصل يعني ڳنڍيل، ساڳيءَ طرح نه عين آهي نه غير، نه ساڪن آهي ۽ نه وري متحرڪ، نه ويجهو نه پري، بالڪل ائين جيئن جڳ جي ٺاهيندڙ جو تعلق جڳ سان آهي. انهيءَ ڪري موت نفس ناطق جو بدن سان واسطي ناتي ٽٽي يا تصرف ختم ٿيڻ جو نالو آهي، ڇاڪاڻ ته ان بخار جو خاتمو ٿئي ٿو، جڪو بدن ۾ سندس تصرف جو واسطو يا وسيلو هو.

جسم جي جوڙجڪ يا تڪميل ٿيڻ بعد ٻيا پنج ”لطيفا“ (قوتون) پڻ پيدا ٿين ٿا. پر هن ڳالهه ۾ اختلاف آهي ته اهي نفس کان ڌار آهن يا نفس (جي قوت) جا درجا آهن. مولوي عبدالحكيم، ”بيضاويءَ“ جي حاشي ۾ پهرئين ڳالهه جي تائيد ڪري ٿو، پر ”عوارف“ جو مصنف پي ڳالهه جو قائل آهي. بهرحال محقق پهرين ڳالهه کي مڃين ٿا. پر صوفي وري چون ٿا ته واصل يا پهتل اهو آهي، جنهنجو جزو يعني انساني روح، ڪلي روح سان ملي وڃي، جيئن قطرو سمنڊ ۾ ملي، منجهس فنا ٿي ويندو آهي. هتي انساني روح ۽ ڪلي روح ڏانهن اشارو آهي. ”روح محمدي“، ”عقل ڪل“، ”قلم اعليٰ“ ۽ ”جبرئيل“ به ڪلي روح جا نالا آهن. هتان توهان اگر جي اشاري سان چنڊ جي ٽڪرا ٿيڻ، سمنڊ جو ٻن حصن ۾ ورهائجي وڃڻ ۽ باهه جي ٿڌي ٿيڻ (جهڙن نبوي معجزن) جو راز سمجهي سگهو ٿا.

مطلب ته مخلوق جا روح جزئي ۽ نبيين ۽ ملائڪن جا روح ڪلي آهن. ڪي ملائڪ وري زندگيءَ جو روح آهن، جيئن اسرافيل ۽ ڪي وري رزق پهچائڻ جو روح آهن جهڙوڪ ميڪائيل. ڪي وري علم جو روح آهن جيئن جبرئيل ۽ ڪي وري موت جو روح آهن، جيئن عزرائيل. ساڳيءَ ريت ميهن وسائيندڙ، وڻ ٽڻ، بچ ڦٽائيندڙ، هوائون گهلائيندڙ، باهه کي ٻاريندڙ ۽ پاڻي وسائيندڙ (ملائڪ) آهن. جيئن قرآن پاڪ ۾ ارشاد آهي: وما يعلم جنود ربك الا هو (۳۱:۷۴). ”تنهنجي رب جا لشڪر جيڪي هن کان سواءِ ٻيو ڪوبه نٿو ڄاڻي“.

مطلب ته شڪليون، صورتون ۽ معنائون ذات جي لحاظ سان متحد آهن ۽ سندن

جدائي رڳو اعتباري (اضافي شيءِ) آهي. سڀ ڪنهن علم ۽ سمجھ جو مول متو ۽ پڻ بڻياد اهو آهي. ائين سڀني روحن جو روح، روح محمد ﷺ آهي، ۽ روح محمديءَ جو روح، روح احمدي آهي، جيڪا الله واحد تعاليٰ جي ذات آهي. انهيءَ ڪري پاڻ سڳورن کان روايت ڪئي وئي آهي ته ”انا احمد بلا ميمر“. يعني ”آءٌ بغير ميمر جي احمد آهيان“.

هتي جيڪو جسم يا وجود جي مرتبي کان واقف آهي، جيئن نجومِي ۽ حڪيم يا جيڪو روحانيت (يعني نورانيت) کان واقف آهي انهن مان پهريون اونداهيءَ جي پردي پٺيان آهي، ٻيو وري نور جي حجاب ۾ آهي يا ٻين حجابن پٺيان آهي. جيڪڏهن پرڏا هٿيا وڃن ته ذات (باري تعاليٰ) جو وصال اهڙي حالت ۾ جنهن تي ڪو حڪم يا عبارت لاڳو نه ٿئي، نڪو اشارو هجي، نه نور نه ظلمت (اونداهي) نه وجود هجي، نه عدم ته اهڙو وصال بنيادي طرح محمد ﷺ سان مخصوص آهي، ۽ ضمني طور وري سندن پيروڪارن لاءِ پڻ آهي. انهيءَ ڳالهه ڏانهن وڌيڪ اشارو ايندڙ بيت ۾ آهي.

چڏ جاڳوٽا جو جوڳين، دونهين ڪيم دکاءِ [۸]
واذڪر ربڪ في نفسڪ، (۲۰۵:۷) اندر اڳ جلاءِ
جن سڄڻ جي ساڃاءِ، تن ڪينا منو ڪين ڪي

نثري ترجمو: جوڳين وارا ڏاڳا ۽ مڻڪا پاڻ (ظاهري رسمون) ڇڏي ڏي، انهن وانگر دونهين دکائي نه ويهه. بلڪ پنهنجي رب کي دل جي اندر ياد ڪر، گويا پنهنجي اندر ۾ اها باهه ٻار. جن کي محبوب جي ساڃاهه حاصل ٿئي ٿي، تن کي فنا کان سواءِ ٻي ڪا به شيءِ مٺي يا سٺي نٿي لڳي.
يعني فقر دل جو ڪم آهي ۽ نه رسم. انهيءَ ڪري فقير اهو آهي، جيڪو پنهنجي سڀني ۾ باهه سانڍي ٿو ۽ پنهنجي نابوديءَ تي خوش رهي ٿو. شيخ سعدي جي ديوان ۾ آهي ته:

ترڪ هوي است ڪشتي درياي معرفت
عارف بذات شو نه به دلق قلندري

معني: نفس جي خواهشن ۽ سڌن کي ترڪ ڏيڻ معرفت جي درياءَ جي ٻيڙي آهي.
اندر جو عارف ٿي، فقط قلندر واري گودڙي ڍڪي نه ويهه!

[۹] پرت چڏ پرڏيهه جي، ساڻيهه ڪر سنڀال
لکن سنڌي لال، مڇڻ مفت وڃائين

نثري ترجمو: تون هن پرديس جي پريت ۽ پچر چڏي ڏي ۽ پنهنجي اصلي وطن يا ماڳ جو فڪر ڪر. متان اهي موتي جيڪي لک لهن ٿا، مفت ۾ وڃائي ويهين.

يعني هيءُ جسماني جهان تنهنجو قيد خانو آهي ۽ تنهنجو وطن روحاني عالم آهي، جنهن کي لامڪان، ملڪوت، غيب، باطن ۽ عالمِ آخرت چئجي ٿو. تنهن ڪري جيڪو وطن جي حب رکي ٿو ۽ ان ڏي وڃي ٿو، اهو مومن آهي ۽ ”حَبِّ الْوُطْنِ مِنَ الْاِيْمَانِ“ (وطن جي حب ايمان جو جز آهي) جو اهوئي مطلب آهي. ٻيءَ صورت ۾ هو قيد ۾ ڦاٿل رهندو ۽ پنهنجي روح جي بي بها موتيءَ کي گند جي ڍير ۾ دفن ڪري ڇڏيندو. هن لاءِ اهوئي دوزخ آهي. ”وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلْجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ“ (۷: ۴۰) ”معنيٰ اهي بهشت ۾ ايسٽائين داخل نه ٿيندا جيستائين اٺ سئيءَ جي پاڪڙي مان نه لنگهي!“ سمجهڻ وارا سمجهن. جيتوڻيڪ روحاني عالم عرش کان به مٿي آهي، پر ويجهو هئڻ جي لحاظ سان وري هيٺانهين مان هيٺانهين زمين کي به اهڙو ويجهو آهي، جهڙو عرش کي. واقعي جن چڪيوناهي سي ڇا ڄاڻن!

[۱۰] جانشين پسين پاڻ، تانسين مهت مڙهي
جو لٿو ايءُ گمان، ته مڙهيائي مهت ٿي

نثري ترجمو: جيستائين تون پاڻ کي ڏسين ٿو. (يعني پنهنجي ذات جي گمان ۾ آهين)، تيستائين مسجد به تولا مڙهيءَ برابر آهي. پر جڏهن تنهن جو اهو ذات وارو گمان ختم ٿيندو ته پوءِ مڙهي به مسجد ٿي پوندي.

يعني جستائين تون پاڻ کي ڏسين ٿو (کاشيءَ سمجهين) ته مشرڪ آهين، پوءِ ڀلي ڪٿي مسجد ۾ نماز پڙهندو هجين. ڇاڪاڻ ته ائين تون ٻن وجودن جو اقرار ڪرين ٿو. ”وجودڪ ذنب لايعادله ذنب“. معنيٰ: ”تنهنجو وجود اهڙو ڏوهه آهي، جنهن جهڙو ٻيو ڪو ڏوهه ڪونهي“. تفسير حسينيءَ وارو چوي ٿو:

خودی کفر است نفی خویش کن زود
که جز حق (او) در حقیقت نیست موجود

معنيٰ: خودي يا پاڻپڻو ڪفر آهي، ان ڪري جلدي پنهنجي وجود جي نفی (ناڪار) ڪر. چوڻه حقيقت ۾ حق يعني الله کان سواءِ ٻيو ڪو موجود آهي ئي ڪونه. تون جڏهن موحد يعني هيڪڙائي کي ميڻ وارو ٿيندين، ۽ ذات مطلق کان سواءِ ٻيو سڀ ڪجهه فنا ڏسندين، يعني جڏهن تون پنهنجي وجود کي (ڪا شيءِ) نه سمجهندين ته پوءِ تون مسلمان آهين، ڪٿي ڪٿي به هجين. آذر ۽ ابراهيم عليه السلام ٻئي بت خاني ۾ ويا، پر خبر اٿئي ته ٻنهي ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ اهو هن چوڻي ۾ سمجهيل آهي: ”وصف المكين لا يزيله المكان“ معنيٰ: فقط ڪو ماڳ ڪان منجهس رهڻ واري جي گڻن ۽ عادت ۾ ڦير گهير ڪونه ٿو آڻي.

آءُ ان ڏينهان، سڪان سپرين کي
[۱۱] جئن اوڏا ٿيا ان کي، آدم ۽ حوا
محب مڙندم ماء، شال موٽي ماڳيتي ٿيان

نثري ترجمو: مان انهيءَ ڏينهن کان وٺي (جدائي سبب) محبوب لاءِ سڪ ۾ آهيان، جڏهن آدم ۽ حوا ان (وڻ) جي ويجهو ويا هئا. محبوب سان ضرور ميلاپ ٿيندو، اميد اٿم ته موٽي پنهنجي اصل ماڳ تي پهچنديس.

هن بيت جي ظاهري معنيٰ بالڪل چٽي آهي. حقيقت جي صاحبن وٽ جنت معرفت (جو ٻيو نالو) آهي {9} ۽ وڻ طبيعت کي چون ٿا. جڏهن آدم يعني روح طبيعت سان اچي مليو ته معرفت جو باغ کانئس اوجھل ٿي ويو. هاڻي چاهي ٿو ته طبيعت (جي قيد) کان آجوتي وري معرفت جي باغ ۾ پهچي وڃي. ان لحاظ سان آبِ حيات ۽ شراب

طهور، پڻ معرفت ڄا نالا آهن. ان ڳالهه کي هيئنن سان هنڊاءِ!

اڌري عقل ڇڏو، نٽي شرم ناه
[۱۲] الايمان عريان، لباسه التقوي، ننگ ناموس کانءِ
الربا حرام، ويتر سڀ وڃاءِ
كل محدثه بدعه، بدعت بدن ڀانءِ
لوچ ته ٿئين ٿانءِ، اصل اوڏو ئي ٿئو

نثري ترجمو: هن بي سمجهه عقل کي ڇڏي ڏنو ۽ هن نات نخرا ڪرڻ واريءَ کان شرم ويو. ايمان اڳهاڙو آهي ۽ ان جو لباس تقوي آهي، جي مقولي موجب ظاهري ننگ ناموس کي باهه ڏئي ڇڏ. ”وياح حرام آهي“، جي حڪم موجب هر واڏو شيءِ کي ڦٽو ڪر. ”هر نئين شيءِ بدعت آهي“، جي حديث موجب پنهنجي بدن کي به نئين شيءِ سمجهه. اتي محنت ڪر ته منزل تي پهچين، چو ته اها اصل ذات تمام ويجهي آهي.

يعني وجود مطلق کان سواءِ ٻيو جيڪو ڪجهه آهي، اهو سڀ حجاب يا پڙدو آهي ۽ ان سان واسطو رکڻ وياح ۽ بدعت وانگر (حرام) آهي، انهيءَ ڪري تنهنجي لاءِ گمراهي ۽ تباهيءَ جو ڪارڻ آهي. مطلب ته ٻي هر شيءِ کان وانجهيل (عريان) ٿي ته اصل يا ماڳ کي پهچين. ”ڪنت نبيا و آدم بين الماء والطين“. ”يعني (تڏهن) آءٌ نبي هوس، جڏهن آدم اڃا مٽيءَ ۽ پاڻيءَ وچ ۾ هو، انهيءَ تي ويچار!“

آهي عشاقن جو، مذهب مشتاقن
[۱۳] جي ڪڏهين ڪين پسن، هيئنن سين هوتن ري

نثري ترجمو: وڏن عاشقن جو مذهب يا هلت گهڻي شوق ۽ جذبي واري آهي. هو ڪڏهن به محبوب کان سواءِ دل ۾ ٻيو ڪي به نه ٿا ڏسن.

شيخ سعدي چيو آهي:

مذهب عشاق کيست و نسبت مشتاق چيست؟
دل ڪو نظر گاه اوست، ازهم پر داختن

معني: وڏن عاشقن جو مذهب ڪهڙو آهي، ان جي چاهيندڙن جي هلت ڪهڙي آهي؟
دل جيڪا محبوب جي جلوہ گاه آهي، ان کي ماسويٰ الله (پي هر شيءِ) کان خالي رکڻ.

تانسين تون نه فقير، جانسين سانگ سسيءَ جو [۱۴]
ماڻهو تن مليں جن جسو مال مباح ڪئو

نثري ترجمو: ايسٽائين تون هرگز فقير نه آهين، جيستائين توکي پنهنجي
سر جو فڪر آهي. فقط اهي ئي پنهنجي منزل تي پهتا جن پنهنجو جسم ۽ مال
يعني سڀ ڪجهه قربان ڪري ڇڏيو.

هن بيت ۾ تجريد ۽ تسليم (يعني هر شيءِ تان هٽ ڪڍي پاڻ کي پوريءَ ريت الله
جي حوالي ڪري ڇڏڻ) ڏانهن اشارو آهي. جنهن تي ”وصول“ يعني (اصل ماڳ تي)
پهچڻ جو مدار آهي. مثنويءَ ۾ آهي:

شرط تسليم است، ني ڪار دراز
باتو گفتم، اي پسر! ڪن چشم باز

معني: اصل ڳالهه تسليم يعني پاڻ کي ارپي ڇڏڻ جي آهي. ڊگهي ڳالهه نه گهرجي.
پٽ، مون تو سان ڳالهه ڪري ڇڏي. هاڻي اک کول. هن ڏس ۾ پڻ چيو ويو آهي: الفقير
ماله مباح ودمه هدر. معني: فقير جو مال مباح آهي ۽ سندس خون ڦوڪ آهي. يعني
سالڪ سندس ڪنهن به شيءِ کي پنهنجي ملڪيت نه، پر الله جي ملڪ سمجهي ٿو.

نڪين اوڏو اک کي، نڪين نظران ڏور [۱۵]
ويجان انءِ و هلور، جئن ڏنوئي اڻ ڏيٽ ۾

نثري ترجمو: اهو محبوب نڪو اکين جي ويجهو آهي ۽ نه وري نظر کان

پري آهي. انهيءَ ڪري آءٌ پريشان آهيان ته جيڪي ڪجهه ڏسان ٿو اهو نه ڏسڻ جي برابر آهي.

هن بيت ۾ ”حيرت“ (جي مقام) ڏانهن اشارو آهي ۽ ان جو مطلب هن چوڻي ۾ آهي ته ”الادراك مع العجز عن دركه“ معنيٰ ڄاڻ هجڻ جي باوجود پاڻ کي (ان جي حقيقت جي) ڄاڻ کان عاجز محسوس ڪرڻ، ٻين لفظن ۾ وجود (هجڻ) جي علم هوندي ان جي توڙ کان اڻ ڄاڻ هئڻ. اڪثر مشائخ ان کي آخري مقام قرار ڏين ٿا، جڏهن ته سڀ کان پهرين مقام ”توبه“ آهي. پر ڪي وري ”رضا“ کي آخري مقام ڪوٺين ٿا. اهائي راءِ حضرت مجدد الف ثاني جي آهي، شل الله اسان کي سندس فيض سان نوازي، جنهن جي اسان آس رکون ٿا! (ان بابت وڌيڪ تفصيل مٿي اچي چڪو آهي).

سَيِّتِ پِچَرِ پَرِينِءَ جِي، سَيِّتِ هَوَتِ حُضُورِ
[۱۶] مَلڪِ سِپِ مَنْصُورِ، ڪُهي ڪُها ڪِيترا

نثري ترجمو: سڀني وات پرينءَ جي پچار آهي ۽ سڀني کي محبوب جي حضور مان حصو مليو آهي. ان لحاظ سان سمورو ملڪ منصور آهي، پوءِ ڪيترن کي ڪهي ڪيترن کي ڪهيو!

چڏيان هيءُ جهان، هو پڻ گهوري گهوري
[۱۷] پلڪَ پريان ساڻ، جي مون سري جيڏيون

نثري ترجمو: مان هيءُ جهان ته قربان ڪري چڏيان، پر هو جهان پڻ محبوب تان گهوري ڦٽو ڪيان، بشرطيڪ هڪڙي گهڙي مون کي هن سان گهارڻ جو موقعو ملي. شيخ سعدي چيو آهي:

رايگان است يك نفس بادوست
ڪ بدنيا و به آخرت بخري

معني: سڄي دنيا ۽ آخرت ڏيئي، دوست سان هڪ پلڪ يا گهڙي جي صحبت خريد ڪرين تڏهن به سهانگو سودو آهي.

ملا علي قاري پنهنجي شرح برده ۾ لکيو آهي: هيءُ دنيا آخرت وارن تي حرام آهي ۽ آخرت وري دنيا وارن لاءِ حرام آهي، پراهل الله يعني الله وارن لاءِ ٻئي حرام آهن.

[۱۸] ڏونگر ڌڪا لاه، اڳ مئي {11} آهي سسئي
آريائي سين آه، ذاتي سگگ ضعيف کي

نثري ترجمو: ڏونگر! تون سسئي کي ڌڪ ۽ تڪليفون نه ڏي، پر اهي ڪانس دور ڪر، چوٽه هوءَ اڳيئي مئل آهي. (تو کي خبر آهي ته) هن جڏي زال يعني سسئي کي پنهنجي آريائي محبوب سان ذاتي نسبت يعني تعلق آهي.

يعني جيڪو دنيا سان هر قسم جا واسطو ناتا توڙي ٿو، ان کي ”مقامات“ جي سير کان ڪا به شيءِ روڪي نٿي سگهي. ڇاڪاڻ ته روڪيندڙ هن جهان سان واسطو ناهو آهي. جڏهن اهو ختم ٿو ٿي وڃي ٿو ته ٻانهي جي ذات پنهنجي طبعي شوق موجب، اصل ۽ بڻ ڏانهن موٽ ڪائي ٿي. ”الا الى الله تصير الامور“ (۵۳:۳۲). ”معني ڄاڻي ڇڏيو ته سڀئي ڪم الله ڏانهن موٽن ٿا“. اهو پڻ قاعدو آهي ته ”اذا زال (المانع) عاد الطبع“ معني جڏهن رنڊ روڪ ختم ٿئي ٿي، ته اصلي حالت (فطرت) موٽ ڪائي ٿي. انهيءَ ڪري چيو ويو آهي ته شيديءَ کان ڪاراڻ، زعفران کان پيلاڻ ۽ ماڻهوءَ کان عشق وڃڻ جانه آهن. ان تي ويچار!

جن ڪيسرو قيمت، سي سوداگر نه جهلي
[۱۹] تنين لذا لک، جي پريءَ کان پري ٿئا

نثري ترجمو: جيڪي پاڻ کي ڪجهه سمجهن ٿا، انهن کي واپاري قبول نه ٿا ڪن. اهي ڪمائي ويا يعني ڪامياب ٿيا، جيڪي پاڻ پڌاڻڻ کان يعني هر

شيء کان پري رهيا.

هن جو مطلب هي آهي ته، خود بين يعني پاڻ کي ڪا شيءِ سمجهندڙ ڪڏهن به خدا جو قرب نٿو ماڻي سگهي. شيخ سعديءَ جو بيت آهي:

”سعد يا دوست نه بيني و بوصلش نه رسي

مگر آن وقت که تو خود را مقداري نه نهي“

معني: اي سعدي! دوست کي ايستائين نه ڏسي سگهندين ۽ نه ان جو وصل ماڻيندين، جيستائين تون پاڻ کي تڇ برابر نه سمجهين.

”لا حول ولا قوة الا بالله“ معني: ”ڪا طاقت ۽ قوت ڪانهي، سواءِ الله جي طاقت جي“، پڻ هن بيت جو دليل آهي. ٻين لفظن ۾ هن کي ”عجب“ يعني وڏائي (۽ وڏماڻهپ) به چئجي ٿو ۽ ان جو مٿاڻ صوفين جي صحبت کان سواءِ مشڪل آهي.

سامي ڪنڌ ڪپاءِ، ڪن ڪپا يا خير ڪين

هيءَ تنين جي جاءِ، جنين ٻئي جڳ ڇڏيا [۲۰]

نثري ترجمو: اي سامي (طالب)! تون پنهنجي سرجي قرباني ڪر، يعني مڪمل فنا اختيار ڪر. باقي هي ڪن چيرائڻ ڪا وڏي ڳالهه ڪانهي. اصلي ماڳ تي اهي ئي رسندا، جيڪي ٻئي جهان گهوري ڇڏين ٿا. مثنوي روميءَ ۾ ڪاملن بابت چيو ويو آهي:

”ڪفر و ايمان نيست آن جائي ڪه اوست

زانکه او مغز است و اين دورنگ اوست“

معني: ڪفر ۽ ايمان اتي ناهن جتي هو پاڻ آهي. ڇو ته اهو پاڻ مغز آهي ۽ اهي ٻئي ان جا رنگ آهن.

يعني ذات جو مقام، صفات جو انڪاري آهي. امام غزالي ”احياءُ العلوم“ ۾ ۽ ملا علي قاري ”شرح عين العلم“ ۾ چيو آهي ته خوف ۽ اميد اهڙي سالڪ جو مقام آهي جيڪو اڃان وچ تي آهي. پر ڪامل انسان ٻنهي کان وانجهو آهي، بلڪه هو پنهنجي

وقت ۾ ٻڌو پيو آهي.

هو ماضي توڙي ايندڙ وقت جي ياد (ڳڻ) کان پري آهي. ڇاڪاڻ ته ”نقد“ (روڪ) اوڌريا رڪت کان بهتر آهي. پراءَ چوان ٿو ته الله تعاليٰ جي هن فرمان ۾ پڻ ان طرف اشارو آهي. **الا ان اولياءَ الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (۶۲:۱۰)** معنيٰ: خبردار، الله جي دوستن کي ڪو خوف ناهي ۽ نه وري هو غمگين ٿيندا. سو اهڙو حقيقي ولي ڊپ ۽ آس واري حالت ۾ رهي ٿو.

مَچُڻ مڙين ماءُ، ڪٽاريان قريب جي
[۲۱] جي ان کات ڪُنا، سي جانڪيتائين جيئرا

نثري ترجمو: اي سالڪ! محبوب جي ڪُهڻ واري ڪٽاريءَ کان متان مڙي پاسو ڪرين. چوٽه جيڪي ان کات ڪُنا آهن، سي پوءِ هميشه جيئرا رهيا آهن. تفسير حسينيءَ ۾ آهي ته:

گر بقا خواهي فنا شو، ڪز فنا
ڪمترين چيزي ڪه مي رويد بقاست

معنيٰ: جيڪڏهن بقا گهرين ٿو ته فاني ٿي، چوٽه فنا منجهان جيڪا گهٽ ۾ گهٽ شيءِ پيدا ٿئي ٿي، اها بقا آهي.

شيخ شهاب الدين سهروردي انهن انوار جي ڏيڏي تي فوري تجليات جهڙوڪ پاڻي ۽ هوا ۾ هلڻ جي قوت ماڻڻ جي بيان کان پوءِ چوي ٿو ته هي انوار وڃڻ سالڪن جو آخري درجو آهن. پروڙي ۾ وڏو درجو موت جو درجو ماڻڻ آهي، جو نفس اوندهه کان ڇڄي ڌار ٿئي ۽ بدن سان ان جو فقط نالي ماتر واسطو رهجي وڃي ۽ عقل جي تصرف هيٺ اچي وڃي. ان مرحلي تي اهو پنهنجي مقصود سان اهڙي ريت لاڳاپجي وڃي ٿو جو پنهنجو پاڻ کي نور سان وڪوڙيل ڏسي ٿو ۽ اهو جهان ئي اڻ لپ ۽ اوچو مقام آهي.

حقيقت ۾ موت بدن تان روح جي تصرف جو انت آڻي ٿو، ۽ پوءِ بدن روح لاءِ آلو ۽ ذريعو نه ٿو رهي، اهو هيئن ته جيئن ان صورت ۾ به ٿيندو آهي جڏهن ماڻهو بالڪل معذور ۽ جڏو ٿي پوندو آهي. پر ان سان روح مري ڪونه ٿو جيئن عام طور طبيب ۽

نجومی سمجھندا آهن. پر عارف جو روح سندس بدن کان فنا بعد الڳ ٿئي ٿو ۽ انهيءَ فنا کي ”موت قبل الموت“ يا مرڻ کان اڳ مرڻ چون ٿا. اهوئي سبب آهي جو ان صورت ۾ هو ڪنهن دنياوي نقصان ۽ مصيبت تي نه ڏکارو ٿو ٿئي ۽ نه وري دنيا جون خوشيون ماڻڻ تي خوش ٿي ٿو وڃي. مطلب ته پوءِ جڏهن هڪ دفعو سندس روح دنيا ۾ بدن کان الڳ ٿي چڪو ته اهو وري ٻيهر ان کان ڌار نه ٿيندو. چوٽه موت رڳو هڪ دفعو ايندو آهي. ها، ان جو بدن سان نالي ماتر تعلق هجي ٿو ۽ جڏهن اهو چڱي ٿو ته ان کي مثل چڱي ٿو. پر ٻين عام ماڻهن جو معاملو الڳ آهي (ڇاڪاڻ ته سندن روح پوريءَ ريت جسم ۾ بند ٿيل هوندو آهي) ان جي وضاحت امام غزاليءَ هيئن ڪئي آهي ته موت ۽ ان جي تڪليف (جي گهٽ وڌ هئڻ) جو مدار الله کان (اوڏڙو ۽) ڏور هئڻ تي آهي. چوٽه الله کان سواءِ ٻيو هر ڪو موت جو ڏاڻو ڇڪندو پوءِ ڪٿي اهو ملڪ مقرب ئي چون هجي. پر انهن سڀني ۾ ”سفليات“ يعني هيٺين ۾ هيٺين مخلوقات جو موت الله کان گهڻو پري هئڻ ڪري وڌيڪ سخت ٿئي ٿو. اها ڳالهه سمجهو!

پاڻ ڪٿي پرين ڏانهن، ڪڏهن پهتي ڪانه
[۲۲] تَتَ گَذرَ نہ غَیرِ جو، جَتَ سَچُ جِي ساڃاءِ
وَرِئُو وحدتِ واءِ، دَوئي سڀ دورِ تي

نثري ترجمو: پنهنجي وجود جو احساس رکندي ڪوبه محبوب وٽ ڪڏهن ڪونه پهتو آهي. محبوب جي معرفت تڏهن حاصل ٿئي ٿي جڏهن ٻي هر ڌاري شيءِ جي اچ وڃ ختم ٿئي ٿي. (اهوئي سبب آهي جو) جڏهن وحدت جي هوا گهلي ٿي ته هر قسم جي ٻيائي ختم ٿي وڃي ٿي.

نفس جي فنا ڏانهن اشارو آهي ۽ اها ذات جي تجليءَ جو نتيجو آهي ۽ هن مقام واري لاءِ ڪا لذت ئي ڪانهي. ڇاڪاڻ ته لذت ٻنهي مقامن جي وچ (واري مقام) ۾ آهي، پر جيڪڏهن ڪا لذت اٿس ته اها آهي لذت نه هئڻ ۾.

سڪ روحاني ساميين، جسمي جاهلن
[۲۳] بگهن مڃي من، پارس پسن کينڪي

نثري ترجمو: عارفن جي محبت روحاني آهي، جسماني محبت جاهلن جو ڪم آهي. (اهو ائين آهي جيئن) بگها پکي هميشه مڃي جي ڳولا ۾ هوندا آهن ۽ پارس يعني اعليٰ قسم جا موتي هنن کي نظر ئي نه ايندا آهن. هي اشارو آهي معنيٰ ۽ صورت وارن ڏانهن. بيشڪ معنيٰ وارو پهريائين معنيٰ جو سمندڙ ڏسي ٿو، ان کان پوءِ مڃي جي صورت ڏسي ٿو. پر جاهل نڪي سمندڙ جي طلب رکي ٿو ۽ نڪو ان کي ڏسي ٿو. چوٽه هن جي دل جو لاڙو صورت جي مڃي طرف آهي. هوڏانهن صورت قائم آهي وجود جي سمندڙ تي، بلڪ اها وجود کان سواءِ موجود آهي ئي ڪونه. صورتون هڪ خيالي ۽ وهمي معاملو ۽ چانور وانگر آهن ۽ اهي عدم جي دائري کان ٻاهر نڪتيون ئي نه آهن.

پڇين جان بروج، تان پاسي ڪر پرهيز ڪي
[۲۴] جنين ڏٺو هوت، تن دين سڀيئي دور ڪيا

نثري ترجمو: جيڪڏهن تون محبوب جي ڳولا ۾ آهين ته پوءِ ٻي هر قسم جي پائبندي کي ڇڏي ڏي. چوٽه جيڪي محبوب جو ديدار ڪن ٿا، اهي دين ۽ مذهب جي رسم کان پري ٿي وڃن ٿا. (توحيد جي مشرب ۾ مڙيو ئي اضداد هيڪاندا آهن).

هتي ان ڳالهه ڏي اشارو آهي ته صوفيءَ جو ڪو مذهب ڪونه ٿو ٿئي. چوٽه تحقيق جي مشرب وارا چون ٿا ته سڀ شيءِ سڀ شيءِ ۾ آهي (يعني مڙني دليين ۾ مڙيوئي شيون سمائل آهي) ۽ ضد سان ضد آهي. مذهبن جو بنياد فرق ۽ وچوتين تي آهي (يعني مذهبن جي نظر ۾ مختلف ”اضداد“ هڪ ٻئي کان ڌار آهن) اها ڳالهه علمي لحاظ سان ته پڌري آهي، پر عملي لحاظ سان پڻ ائين آهي. ڇاڪاڻ ته صوفيءَ جو عمل دل جي فتويٰ

تي ٻڌل هوندو آهي، جيئن نبي ڪريم ﷺ جو فرمان آهي: ”استفت قلبک وان افتاک المفتون“ يعني: ”پنهنجي دل کان راءِ پڇي ان تي هل توڙي جو ٻيا مفتي سڳورا توکي ٻي فتويٰ ڏين.“ ان جو مطلب هي آهي ته هتي هڪڙي طريقي ۽ هڪڙي خاص مذهب ۽ محدود دائري جي ضرورت نه آهي، چوٽه ساڳيوئي فعل دل جي مختلف احوالن سبب (ڌار ڌار ماڻهن لاءِ هڪ ئي وقت) حرام، فرض، مستحب يا مکروه ٿي سگهي ٿو. جڏهن ته مذهب هڪ قسم جي ”حدبندي“ تي ٻيٺل هوندا آهن. انهيءَ طرف فارسيءَ جي هيٺين بيت واري همراھ اشارو ڪيو آهي:

آن کساني که این ره میروند
هر یکی صاحب کتابی دیگر است

(اهي ماڻهو جيڪي هن واٽ تي هلن ٿا، انهن مان هر هڪ پنهنجي ليکي ڌار ڪتاب وارو آهي)

”احياءُ العلوم“ ڪتاب جي چوٿين حصي ۾ جتي مهلڪات يعني هلاڪيءَ ۾ وجهندڙ شين جو بيان آهي، غزالي چوي ٿو ته ڪنهن هڪڙي مقرر مذهب جي تقليد مقصود تي پهچڻ آڏو رنڊڪ بنجندڙ ديوار آهي. اهڙيءَ طرح هو سڀني رنڊڪن جو بيان ڪندي چوي ٿو ته اهي چار آهن: تقليد، مال، جاه يا ناماچار جي بک، ۽ گناه.

اوڏيون جي عشق کي، عقل ان ڪٿا [۲۵]
عقل سودو آڇ ڪري، عشق ڦر فرمائ
عشق اهڙي راه، جو عقل کي اڌ ڪري

(نثري ترجمو:) جيڪي عشق جي ويجهو يعني عشق جي منزل ۾ آهن، انهن لاءِ عقل جي ڪا حيثيت نه آهي. هونئن به عقل سوديپازي يعني ٽڪ ٽور ڪري ٿو، جڏهن ته عشق سڌو سنئون ڦر ڪري ٿو. برابر عشق اهڙي راه آهي جتي عقل اڌ يعني عاجز ٿيو پوي.

هتي اشارو آهي سالڪ ۽ مجذوب ڏانهن، پهريون پيرين پرهلندڙ آهي ته ٻيو اڏامندڙ

آهي. سالڪ جيڪو (پنڌ) سالن ۾ طيءَ ڪري ٿو، اهو مجذوب اک ڇنڀ ۾ طيءَ ڪري ٿو، ”جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين“. ”اهڙو جذب (چڪ جي ڪيفيت) جيڪو رحمان جي طرف کان هجي، ان جو وزن ٻنهي مخلوقات (انسانن ۽ جنن) جي عمل برابر ٿئي ٿو“. عقل جو دارو مدار سالڪ جي افڪار (مقامات) تي آهي، جيڪي ”شهود“ جي سمنڊ ۾ لڙهي ناپوڌ ٿي ٿا وڃن.

دل ڪٿڻ دين دنيا کان، دل ۾ دوس رهائ
[۲۶] لوچي لالڻ لاءِ، دور ڪر دارين کي

نثري ترجمو: تون پنهنجي دل کي دين دنيا جي حوالي نه ڪر، بلڪ دل ۾ هميشه محبوب جي سڪ رک. محبوب لاءِ هر دم لوچ، ۽ ٻنهي جهانن جي سوچ کان پري ره. هتي اشارو آهي ذات (الله!) جي محبت ڏانهن، جيئن هن کان اڳ پڻ گذري چڪو.

ساجن جي سڪ ري، ڪنهن نه ڪاڍو ڪيڏهم
[۲۷] پڇڻ پير پري، تان چوڏس منهن منصور جو

نثري ترجمو: محبوب (حقيقي) جو عشق نه هجي ها ته هڪ شيءِ ٻي شيءِ لاءِ چڪ جو ڪارڻ نه بنجي ها. ان وات ۾ اڳتي وڌي پڇا ڪيم خبر پئي ته هر طرف منصور (جهڙا) موجود آهن (جن پنهنجي ذات جي نفيءَ ۾ الله جو ادراڪ ڪيو هو).

هتي اشارو الله تعاليٰ جي ان ٻانهپ ڏانهن آهي جيڪا ڪافر توڙي مسلمان ٻئي ادا ڪن ٿا، ڇاڪاڻ ته ان جي ذات ئي حواسن سان ٿيندڙ سڀ ڪنهن عمل ۽ فعل جو متو ۽ مقصد آهي. هتي ٻيو اشارو شهادت وجودي يعني سموري جهان جي شاهديءَ ڏانهن آهي، جنهن مطابق هر موجود شيءِ پنهنجي حال ۾ اهو چئي رهي آهي ته سندس مخصوص صورت ۽ محدود صفت لاءِ ضرور ڪا مطلق ذات آهي. حضرت موسيٰ عليه

السلام جي قول ۾ پڻ انهيءَ طرف اشارو آهي: ”ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه“ (۵۰:۲۰). ”معني اسان جو رب اهو ئي آهي جنهن هر شيءِ کي ان جي شڪل صورت ڏني.“ انهيءَ ڪري هر شيءِ پنهنجي حال واري زبان سان چئي رهي آهي ته مان وجود مطلق جي غير نه آهيان، ڇاڪاڻ ته مان مقيد آهيان، ۽ ڪوبه مقيد مطلق کان ڌار نٿو ٿي سگهي، بلڪه هو اهو ئي آهي. هونئن به قيد، اعتباري (اضافي) وصف ۽ خيالي شيءِ آهي ۽ ان کي ڪو مستقل وجود ڪونهي. اهو ئي سبب آهي جو صفت کي ڏسندڙ غيرت جي ڳالهه ڪري ٿو ۽ جيڪو ذات کي ڏسي ٿو، سو چوي ٿو ته هو اهو ئي آهي، مولين ۽ مشائخن يا صوفين ۾ (وحدت الوجود) بابت تڪرار جو به اهو ئي ڪارڻ آهي. پر عارف ڪامل پنهي ڳالهين کي جڏهن گڏائي ڏسي ٿو ته چوي ٿو ته سڀ الله جي ڪري ئي آهي، الله کان ئي آهي ۽ الله ڏي ئي (کيس ورڻو) آهي.

فعل شريعت، حب طريقت، هنيون حقيقت هوءَ [۲۸] معرفت نالوءَ، پروڙڻ پارسين

نثري ترجمو: عمل شريعت مطابق هجڻ کپي ۽ طريقت سان محبت رکجي ۽ پنهنجي دل کي حقيقت سان گڏ رکجي. معرفت پارس کي پروڙڻ يا سڃاڻڻ جو بيونالو آهي.

اهي چار شيون سڀ ڪنهن موجودات ۾ ڏسجن ٿيون. پر جيئن ته انسان ظاهر جو مظهر آهي تنهن ڪري عالم به چار آهن. (1) ملڪ (ناسوت) (2) جبروت (3) ملكوت (صفاتن جو جهان) (4) لاهوت (ذات الاهي). انهيءَ لحاظ سان شريعت ”ملڪ“ آهي، (ارواحن جو جهان) طريقت ”جبروت“ آهي، معرفت ”ملكوت“ آهي ۽ حقيقت ”لاهورت“ آهي. اهو هن ڪري ته حقيقت ۾، نه اسم آهي نه رسم، پر معرفت ۾ علم آهي، ان ڪري اها وصف آهي. طريقت ٻي وصف آهي، جيڪا علم مان پيدا ٿئي ٿي، ڇاڪاڻ ته حب علم جو اثر آهي. شريعت ٽين وصف آهي جيڪا وري محبت مان پيدا ٿئي ٿي. پراهي سڀ حقيقت جون تجليون آهن.

ان مان توکي ڄاڻ ٿي ته (شريعت جي مقرر) عملن جي بجا آوريءَ کان سواءِ ڇاڙهو
 ڪونهي ۽ وري اهي حقيقت جي درجي تائين تڏهن پهچندا، جڏهن اهي ڪنهن غرض يا
 عيوض اجوري جي خيال کان خالي هوندا. ڇاڪاڻ ته حقيقت جي تجليءَ جو ظاهر ٿيڻ ان
 ڳالهه سان لاڳاپيل آهي ته غرض نه هجي. اهڙيءَ طرح علم (معرفت) ۽ عمل (شريعت ۽
 طريقت) ۾ ڪمال، ذات جي ڪمال جو جي دلالت ڪري ٿو ۽ انهن ۾ گهٽتائي ذات جي
 گهٽتائي طرف اشارو ڪري ٿي. ڇاڪاڻ ته اهل سنت وارن وٽ معنيٰ ۽ صورت وجود
 توڙي عدم (هئڻ توڙي نه هئڻ) جي لحاظ سان هڪ ٻئي لاءِ لازم ملزوم آهن. انهيءَ
 ڪري چون ٿا ته حقيقت شريعت کان ڌار يا ٻاهر نه آهي. اصل (ذات) ۽ فرع (صفات) ٻئي
 وحدت ڏانهن اشارو ڪن ٿا، وحدت اصل يعني پاڙ آهي ۽ ڪثرت يعني گهٽتائي ان جي
 تارين وانگر آهي. اهوئي سبب آهي جو انسان جي معرفت (ڪثرت سبب) پهريائين
 ضعيف ٿئي ٿي، پر جڏهن هو ان (ذات) سان محبت ڪري ٿو ۽ عمل ڪري ٿو ته اصل
 (ان ذات) کي پهچي وڃي ٿو ۽ تڏهن ڪانس سڀ ڪجهه گم ٿي وڃي ٿو. ڇاڪاڻ ته
 وحدت (توحيد) ڪا صفت باقي رهڻ نٿي ڏئي. پر جيڪڏهن (صفت جو) ٿورڙو ڌرو به
 باقي رهجي ويندو ته مجذوب ٿي پوندو، جنهن ڪري (شريعت جي مڙني) تڪليفن
 (ذميوارين) کان آجو ٿي پوندو. پر جيڪڏهن وري (وحدت کان) صحيح (هوش ۽
 سجاڳيءَ واري) حالت ڏانهن موٽي آيو ته پوءِ هو عارف آهي جيڪو ذات ۽ صفات کي
 سڃاڻي ٿو. اصل سان محبت ڪري ٿو ۽ جيڪو عمل ڪري ٿو سو (الله جي) ذات لاءِ
 ڪنهن غرض لاءِ نٿو ڪري، پوءِ هو ان حالت ۾ ايستائين رهي ٿو جيستائين فنا کان وري
 واپس نه اچي.

پَل پَل پوءِ پَچار ملڪ ۾ ميثاق جي
 [۲۹] ڪڪَ پَن ڪن اقرار، اسين ٻانهن، يا تون ڏٺي

نثري ترجمو: ”ميثاق“ جي مهل ڪائنات ۾ هر گهڙيءَ اها چوپڇو ۽ پچار
 هئي، هر شيءِ ويندي ڪڪ پَن سڀئي الله جي ٻانهن جو اقرار پيا ڪن.
 هتي اشارو آهي ”حالي ميثاق“ يعني ”نفسِي وجود“ ڏانهن، جنهن ڪري هر مقيد

شيء پنهنجي رب جي مطلق هستيءَ جو اقرار ڪري ٿي ۽ انسان ۾ اهو اقرار وڌيڪَ نروار آهي. ڇاڪاڻ ته انسان کي اهڙيءَ حيثيت ۾ پيدا ڪيو ويو آهي، جو جيڪڏهن غور ڪري ته کيس پنهنجي اندر مان ان جي شاهدي ملي ويندي، بلڪ کيس ائين محسوس ٿيندو جو ڄڻ هن انهيءَ شاهديءَ بابت چڱيءَ طرح ڄاتو ٿي، پر پوءِ وساري ويٺو ۽ ڪافر ٿي پيو. ڇاڪاڻ ته ڪفر جهڙي يا اڻڄاڻائي آهي، قرآن شريف ۾ انهيءَ لاءِ نازل ڪيو ويو ته جيئن اها شاهدي ياد ڏياري، ته پوءِ آهي ڪو يادگيري ڪرڻ (۽ نصيحت وٺڻ) وارو! پوءِ انهن مان ڪنهن يادگيري ڪئي يعني شين کي ڪي قدر ڄاڻي سڃاڻي ورتو. هن ريت جو ڄاڻ ته هٿس پر وسري ويو هٿس ۽ ڪو آخر تائين ڪفرتي رهيو، ڇاڪاڻ ته اهو جاهل ۽ اڻ ڄاڻ رهيو. وري جن يادگيري ڪئي انهن جا ٻه قسم آهن. هڪڙو اهو جيڪو پنهنجي باطن توڙي ظاهر سان هن ڳالهه جو اقرار ڪري ٿو يعني رب کي پنهنجي دل سان سڃاڻي ٿو ۽ پنهنجي زبان ۽ ٻين عضون سان شاهدي ڏنائين، اهڙي شخص کي ئي ”صاحبِ سجودين“ (پن سجدن وارو يعني ظاهر ۽ باطن سان سڃاڻڻ وارو) چئجي ٿو. ٻيا اهي جيڪي باطن ۾ ان جو اقرار ڪن ٿا، تيان اهي جيڪي رڳو ظاهر ۾ مڃين ٿا، چوٽه ظاهر ادراڪ ۽ ظهور جي لحاظ سان يا ته پهريان آهن يا وري انهن ٻنهي کان بنهه خالي آهن. اهي پويان ٻئي هميشه لاءِ هلاڪت ۾ آهن. پهريان هميشه ڪامياب آهن ۽ ٻئي قسم وارا خطري (۽ ٻڌڻ) ۾ رهندا آهن. پر محققن جو چوڻ آهي ته اهي چوٽڪارو ماڻهندا ڇاڪاڻ ته الله وٽ ڪارائتو ايمان اهو آهي جيڪو قلبي هجي، باقي ظاهري اقرار فقط دنياوي احڪام جاري ڪرڻ واسطي آهي. ان جو مثال ائين آهي جيئن انسان طبعي طور پنهنجي ذات ۾ رب جي شاهدي ٿو ڏئي، سندس جوهر جي لطافت {18} يعني قُبَح ۽ بچڙائي ٺهڪي نه اچڻ ڪري طبعي طور هو. اهو ئي قُبَح ۽ ڪڏائيءَ کان آجو آهي بلڪ انساني جوهر سان هر اڻ ٺهڪندڙ ۽ خراب شيءِ کان پري رهي ٿو. تنهن ڪري جيڪو اهڙي ڪڏي ۽ قبيح فعل جو ارتڪاب ٿو ڪري ته ان ڄڻ ميثاق جي ڀڃڪڙي ڪئي، انهيءَ صورت ۾ اهڙي ماڻهوءَ ڄڻ ان فطري لطافت ۽ پنهنجي پاڪيزگي واري ڳالهه کي ڪوڙو ڪري ڏيکاريو، جنهن جي تقاضا آهي ته هو هر قبيح ڪم کان پري ڀڄي.

وري عالمن ۾ هن ڳالهه تي اختلاف آهي ته قرآن ۾ جنهن ميثاق ڏانهن هنن لفظن

”و اشهدهم علىٰ انفسهم (۷: ۱۷۲) معنيٰ: ”انهن کي پنهنجو پاڻ تي شاهد

ڪيائين. مان مراد اهو ”حالي ميثاق“ آهي جنهن کي اعتقادي ۽ عملي قسمن ۾ ورهايو ويو آهي يا اهو ٻيو ميثاق عالم ارواح وارو مراد آهي. امام غزالي، قاضي بيزاوي ۽ معتزله پهرين راءِ جا آهن. پر محدث ٻئي يعني پوئين خيال جا آهن. پهرين وٽ ميثاق هڪڙو ئي آهي جڏهن ته پوين وٽ ٻه ميثاق آهن. انسان کان سواءِ ٻين کان پڇاڻو نه آهي، چوٽه هنن کي ادراڪ يعني سمجھه جي اوزار سان نه نوازيو ويو آهي. امام غزاليءَ جو چوڻ آهي ته دل جي اندر علم ٻاهر کان ڪونه ٿو اچي، پر سڀ علوم منجهس وڌل آهن. ويچارِي ڏس، جڏهن توکي ڪنهن شيءِ بابت علم يا ڄاڻ حاصل ٿيندي آهي ته توکي محسوس ٿيندو آهي ته ڇڻ ڪا وسريل شيءِ ياد اچي وئي هجي. چوٽه تون اهڙي شيءِ ڪيئن ٿو پروڙي سگهين جنهن بابت توکي ڪا خبر ئي نه آهي. انهيءَ ڪري جيڪو ”حالي شاهديءَ“ ۽ يادگيريءَ جي معنيٰ مطلب نٿو سمجھي، اهو قرآن شريف جي مفهوم ۾ پڻ گهڻيون ئي هٿوراڙيون هڻندو ۽ ان کي حقيقت سان ٽڪراءِ ۾ آيل ڏسندو. پر جيڪڏهن اڪيون ڪوليندو (”حالي شاهديءَ“ جي يادگيري ڪندو) ته ڳالهه کي سنئين نموني ڏسندو ۽ کيس خلل پنهنجي اک ۾ نظر ايندو.

سامي هلن هيڪلا، پاڻ ڇڏيائون پوءِ
[۳۰] پُچن لالن لوءِ، ڪلهي ڪينر ڪين جو

نثري ترجمو: الله جا طالب هيڪلائيءَ کي پسند ڪن ٿا، ايتري قدر جو پنهنجو پاڻ کي به وساري ويهن ٿا. هو انهيءَ ماڳ جي ڳولها ۾ آهن، جتي سندن محبوب آهي. هو پنهنجي ڪلهن تي نفيءَ يعني ”ڪين“ يا ”ناڪار“ جو سازڪڻي هلن ٿا.

هتي اشارو آهي ”مرڻ کان اڳ مرڻ“ (الموت قبل الموت) ڏانهن ۽ محبوب سان وصال ماڻڻ جو اهو ويجهي ۾ ويجهو رستو آهي. اهورستو تڏهن هٿ ايندو جڏهن هستي ۽ قوت واري خول مان ٻاهر نڪرجي، بلڪه جڏهن ٻيو ڪوبه موجود نظر نه اچي، سواءِ ان ڏاڍي ذات جي، جيڪو عدم جي اونهاههءَ کي پنهنجي نور سان ڍڪي ٿو. سو اهوئي يعني ”الله نور السموات والارض“. ”الله آسمانن ۽ زمين جو نور آهي“. اهڙي، هٿ ڪڍي

ڇڏڻ واري حالت کي (پاڻ کي ڪجهه نه سمجهڻ جي) دعويٰ ترڪ ڪرڻ چون ٿا ۽ اتي واقعي سواءِ ان دعويٰ جي ٻيو ڪو حجاب ۽ پڙدو نه آهي. انهيءَ ڪري هو چون ٿا ته دروازا کليل آهن ۽ مامرو پڌرو آهي ۽ جيڪڏهن ماڻهن آڏو ڪو پردو يا رنڊ روڪ آهي ته اها ساڳي پاڻ کي ڪجهه سمجهڻ واري دعويٰ آهي. ان ڪري توکي جڳائي ته پنهنجي نفس تي توجه ڏئي ان کي ان دعويٰ تان هٽ ڪڍ. ته جيئن پنهنجو قدر سڃاڻي سگهين چو ته تون ئي (پنهنجي نفس جي ڪري) پنهنجي سج جي مٿان ڪاري ڪڪري آهين. سو تو پنهنجي نفس جي حقيقت سڃاڻ، ٻين لفظن ۾ سڄو راز تو ۾ ۽ تنهنجي خيالن ۾ آهي. ڇاڪاڻ ته تنهنجو ظاهر مخلوق آهي پر تون باطن ۾ حق آهين. ”و في انفسكم افلا تبصرون.“ (۵۱:۲۱) معنيٰ: ”توهان جي اندر ۾ (وڏيون نشانليون) آهن، ته پوءِ ڇو نه ٿا ڏسو؟“

ڇڏيو جن پنيور، چيرتن کي ڇاڙڪي [۳۱] هم غم لئن هور، وڃي ڪيچ قراربون

نثري ترجمو: جيڪي پنيور کان نڪري اڳتي وڌيون، انهن لاءِ جبل جو پنڌ هڪ گز جي حصي برابر مس آهي. انهن جا سڀ اوسيئڙا خوف ۽ غم لهي ويا ۽ نيٺ وڃي ڪيچ (عالم ارواح) آرام سان پهتيون.

هتي پنيور مان مراد طبيعت جو اندريون پردو آهي جنهن مان روح بدني حب کان ائين ٻاهر نڪري ٿو جيئن ٻار ماءُ جي پستان نڪرندو آهي. ان کان پوءِ هن لاءِ ڪو حجاب يا پردو نه آهي، جيڪو سندس وصال آڏو رنڊڪ بنجي. ڇاڪاڻ ته انهيءَ راه ۾ ستر هزار ڪائناتي پرڌا آهن، جيئن حديث ۾ پڻ آيو آهي ۽ جيئن چيو اٿن ته اهي سڀ جا سڀ (انساني) طبيعت ۾ پيل آهن. انسان جو ڪمال اهو آهي ته سندس روح بدن (جي ڇڪتاڻ) کان ڌار ٿئي ۽ عالم انوار ۾ پهچڻ لاءِ ائين ٿئي ڄڻ نور ۾ گهيريل وڪوڙيل آهي. انهيءَ ڪري جيڪو پنهنجي نفساني خواهشن کان ٻاهر نڪتو سو ڄڻ سڀ شيءِ کان آجوتيو. اهڙيءَ حالت کي ”فنا“ يا ”اختياري موت“ ڪوٺين ٿا. جڏهن روح بدن کان الڳ ٿي وڃي ٿو ته پوءِ بشري عارضا ۽ ڪمزوريون روح تي اثر انداز ڪونه ٿيون ٿين.

انهيءَ ڪري چيو ويو آهي ته، ”لن يلج الملكوت من لم يولد مرتين“. معنيٰ: ”جيڪو ٻه دفعا نه ڄائو آهي، اهو عالمِ ملكوت ۾ داخل نه ٿيندو ۽ اهو ولايت جو پهريون درجو آهي“. هن کان پوءِ جيڪو پنڌ (سير) آهي اهو مڪان ۾ نه آهي، يعني لامڪان ۾ آهي. هتي ”جبل“ ڪنايو آهي: اسمن ۽ صفتن جي پاڇولي يا ظلال جو وڌيڪ سوچ سمجهه.

[۳۲] پينر، هن پنيور ۾، دوزخ جو دونهون سوارو سونهون، پڇي ڪاهيو ڪيچ ڏي

نثري ترجمو: پينر، هن پنيوري معنيٰ دنيا ۾ دوزخ جو دونهون ڀريل آهي. ٻين لفظن ۾ هيءَ دنيا دوزخ مثل آهي. انهيءَ ڪري جلدي ڪو رهبري معنيٰ مرشد وٺي پنهنجي اصلي منزل يعني ڪيچ ڏانهن هلڻ شروع ڪريو.

يعني جيڪو طبيعت کان ٻاهر نه نڪتو (آڃو نه ٿيو) ۽ مري ويو ته اهو ڄڻ فلڪِ قمر جي قيد ۾ بند رهجي ويو ۽ اهو باهه جو گولو آهي. پوءِ جيڪڏهن هو ڪافر آهي ته هميشه لاءِ ان حالت ۾ رهندو ۽ ڪڏهن به نه ڇڏندو. البتہ ايمان هڪ قسم جو سوراخ آهي ۽ مومن جو روح آخرڪار انهيءَ سوراخ مان نڪري آسمانن ۽ جنت ڏانهن ويندو. ”رشحات“ ۾ ائين چيل آهي. مثنويءَ ۾ آهي ته جيڪو پنهنجي نفس کان ٻاهر نڪتو ته اهو بخشجي جنتي ٿي ويو ۽ سندس نالو پاڪن جي فهرست ۾ لکجي ويو. هتي لفظ ”سونهون“ مان مراد مرشدِ ڪامل ۽ ڪيچ مان مراد عالمِ ملكوت يعني عالمِ ارواح ۽ عقل جو عالم آهن. اشراقي فلسفين وري ان کي ”انوارِ قاهره“ جو نالو ڏنو آهي. درحقيقت عذاب (دوزخ جو دونهون) هڪ قسم جو حجاب آهي، جيڪو روح کي پنهنجي اصلي عالِمِ وطن کان پري عالمِ طبيعت جي قيد ۾ رکي ٿو ۽ حڪمن جي بجا آوري کان جن جو هن اقرار ڪري ڏمون کنيو آهي، قرب ۽ مشاهدي جي نعمت کان محروم ڪري ٿو. حجاب جي وجود مان مراد باهه جا آلا آهن ۽ رشات ڪتاب مان مٿي جيڪو نقل ڏنو ويو، هي ان جي سمجهاڻي ۽ تائيد آهي. اتان توکي جنت (عالمِ ارواح) ۽ دوزخ (عالمِ دنيا) جي معنيٰ ۽ انهن جي ڪارڻ جي ڄاڻ ٿي. ابن حجر جي ڪتاب اسعاف ۾ آهي ته

تحقيق جي صاحبن وٽ دنيا اها آهي جنهن کي ظاهري حواسن ذريعي ادراڪ ۾ آڻي سگهجي چوٽه اها ادراڪ جي ويجهو هوندي آهي ۽ آخرت اها آهي جنهن کي عقل سان سمجهي سگهجي. امام غزالي احياء ۾ هن راءِ جو آهي ته ”جيڪو محسوسات جي دنيا ۾ ڦاٿل آهي، اهو ڄڻ دوزخ ۾ آهي. پر جنهن سوچ سمجهه کان ڪم ورتو ۽ اهو جهان پار ڪري عالم عقول ۾ داخل ٿي ويو سو جنت (عالم ارواح) ۾ اچي ويو. انهيءَ ڪري اهل حق چون ٿا ته بهشت ۽ دوزخ ٻئي پيدا ٿي چڪا آهن ۽ موجود آهن. پر معلوم هئڻ گهرجي ته جنت ۽ دوزخ رڳو عقلي (خيالي شيون) ناهن، پر اهي جسمي طور به آهن. البته اهو جسم مثالي آهي مادي نه آهي. ان ڳالهه کي سمجهه ته هر شيءِ ۾ ڪل موجود آهي.

[۳۳] **وَطْنُ جن وِچوڙتو، سَجُنُ تن ساڻي**
نڪرُ نماڻي، ڪانهي ڪندي ڪيچ ري

نثري ترجمو: جن پنهنجي ظاهري وطن يعني هن جهان کي ڇڏي ڏنو يا ترک ڪيو، محبوب انهن جوئي پرجهلو آهي. اي (سسئي) نماڻي تون پنيور مان ٻاهر نڪر، چوٽه ڪيچ يعني محبوب جي ماڳ کان سواءِ ٻي ڪا پناهه جي جاءِ ڪانهي.

هتي اشارو آهي طبيعت جي عالم کي ترک ڪري عالم ارواح طرف وڌڻ ڏانهن. چوٽه ٻن باهين مان هڪ اڻ تر آهي، يعني ”طبيعت“ جو فراق يا ملڪوت جو فراق. شرح الاسراءِ ۾ آهي ته جيڪو باهه ۾ داخل نٿو ٿئي ته پوءِ کيس باهه طور دنيا جون سختيون ۽ مصيبتون پوڳڻيون پونديون.

[۳۴] **جتان ناه گمان، تتان ڪين ڪهاڻ**
يهدى الله لنوره من يشاءِ، (۳۵:۲۴) گندرسپ گياڻ
جيڏيون مون دعا ڪجاه، ته ڦري ڦوڙائو نه ٿئي

نثري ترجمو: جتي سوچ يا گمان ئي نٿو پهچي، ان بابت ڪجهه چوڻ نه

کپي. الله پنهنجي نور جي وات ان کي وٺائي ٿو جنهن کي گهري، فقط انهيءَ صورت ۾ سڀ غم ۽ تڪليفون دور ٿين ٿا. او منهنجيون سرتيون! دعا ڪجو ته وري منهنجو واسطو فراق ۽ جدائي سان نه پوي.

هتي وصول جي پهرين منزل ۽ وجد ڏي اشارو آهي. ملا علي قاري شرح قصيده برده ۾ لکي ٿو ته انسان رياضتن سان اهڙي هنڌ پهچي ٿو جو سندس دل تي (الله جي) نور جا تجلا پوڻ ڪري کيس هڪ قسم جي (الله جي) دوستي ۽ لذيذ جذب (چڪ) محسوس ٿئي ٿي. انهيءَ جو مثال وچ جي چمڪڻ ۽ وري اجهامي ويڻ وانگر هجي ٿو. ان کي ”وقت“ جو نالو ڏنو اٿن ۽ اهو ”وصول“ جو پهريون درجو آهي. وجد وري ان حالت جي جٽاءُ جو نالو آهي ۽ اهو رسول الله ﷺ جي برڪت سان وصول کان پوءِ فنا ٿيڻ سان ملي ٿو. منهنجي راءِ موجب، ”الوقت سيف قاطع“ يعني وقت هڪ وڏيندڙ تلوار آهي جي مقولي توڙي هڪ ٻئي مقولي ”جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين.“

”رحمان جي جذبن مان هڪ جذبو (چڪ ڏيڻ) مخلوقات (انسانن ۽ جنن) جي برابر آهي.“ جو به اهوئي مطلب آهي. وري جيڪو (حديث ۾) آيو آهي ته: ”ان الله في دهرڪم نفحات، فتعرضوا لها.“ معنيٰ: ”الله توهان جي لاءِ هن زماني ۾ ڪي خاص گهڙيون رکيون آهن، ته پوءِ انهن مان لاڀ پرايو.“ ڪيئن لاڀ پرايو؟ هن ريت جو ٻي هر شيءِ جي محبت کي ترڪ ڪري اصل مقصود ۽ منزل ڏانهن رخ رکڻ. جيئن امام غزاليءَ احياءُ العلوم ۾ چيو آهي.

صوفين صاف ڪئو، ڏوئي ورق وجود جو
[۳۵] تڏهن تن ٿئو، جئري ڏسڻ پرينءَ جو

نشري ترجمو: جڏهن صوفين پنهنجي وجود يعني قلب کي ماحي هر قسم جي گدلاڻ کان پاڪ صاف ڪيو، تڏهن هن حياتيءَ ۾ ئي کين محبوب جو ديدار نصيب ٿيو.

هتي اشارو آهي ”تجليءَ“ ڏانهن، جيڪا ”تخلي“ تي مدار رکي ٿي ۽ ان مان مراد هي آهي ته جڏهن تون پنهنجي وجود جي آئيني کي خيالن ۽ گناهن جي چٽڪارين ۽

نقش کان خالي ڪرين ته توکي اها تجلي پلئ پوندي چو ته جيستائين تون انهن ۾ ڦاٿل آهين، تيستائين اهي انوار توکي ڪونه پهچندا. امام غزالي پڻ احياء ۾ ائين چيو آهي ته قلب جي اصلاح سان ئي مڪاشفو (مشاهدو) حاصل ٿئي ٿو ۽ اهو تڏهن ٿيندو جڏهن نفساني خواهشن کي ڇڏي هر حال ۾ نبين جي پيروي ڪجي. انهيءَ صورت ۾ تو ۾ انوار وائڪا ٿيڻ جي استعداد پيدا ٿيندي. ڇاڪاڻ ته اهي انوار جيڪي تون حاصل ڪرڻ گهرين ٿو اهي توکان ٻاهر ناهن پر نفساني خواهشن سبب تون انهن کان اوڻ ٿيل آهين. ڪنهن ڪيڏون سنو چيو آهي:

چو مراتِ دل را دهی تو صفا
شوي صاف صوفي ببيني خدا

معني: جڏهن تون دل جي آرسيءَ کي صاف ۽ اچو اجرو ڪندين، تڏهن صوفي باصفا ٿي پوندين ۽ الله جو ديدار ڪري سگهندين.
مطلب ته جڏهن تون پنهنجي صفتن کي ڇڏيندين، تڏهن تون پنهنجو اصلي جوهر ماڻيندين. وڌيڪ سمجهه.
شيخ سعدي پڻ چيو آهي:

سعدي حجابِ نيست تو آئينه صاف دار
زنگار خورده کي بنمايد جمال يار

معني: اي سعدي، حجاب يا پردو آهي ئي ڪونه، تون رڳو پنهنجي دل جو آئينو صاف رک. ڪٽ ڪاڌل آئينو محبوب جي سونهن کيئن ڏيکاريندو!
يعني جيڪو پنهنجي صفتن جي نقش ۾ مشغول آهي، اهو پنهنجي ذاتي جوهر جو جمال نه ڏسي سگهندو. حافظ چيو آهي:

ميان عاشق و معشوق هيچ حائل نيست
تو خود حجاب خودي حافظ از ميان برخيز

معني: عاشق ۽ معشوق جي وچ ۾ ڪا شيءِ اوڻ ناهي. اي حافظ، تون پاڻ پنهنجو پردو آهين، تون وچان اٿي وڃ!

يعني عاشق جي نظر ۾ ڪپڙو اهاڻي ڪپھ آھي جيڪا ان جو عين آھي ۽ انھن ٻنھي جي وچ ۾ اعتبار قيد اوٽ آھي. پوءِ جڏھن ان جي نظر ۾ اھو قيد باقي نٿو رھي تہ ھو وصال جي درجي تي پھچي وڃي ٿو ۽ چئي ٿو آءُ ڪپھ آھيان. ھتان توکي نفس، خودي، حجاب، ممڪن، واجب، طالب، مطلوب، عابد، معبود جي معنيٰ سمجھ ۾ اچي ويندي ۽ اھو پڻ تہ فنا جو مطلب وصول يا واصل ٿيڻ ڪيئن آھي. ھتان اھو پڻ معلوم ٿيو تہ جنھن اھو قيد وساري (دماغ مان ڪڍي ڇڏيو) ۽ ”انا الحق“ چئي وينو تہ اھو معذور آھي (مٿس بار ڪونھي) پر ٻين جو معاملو ائين ناھي. جن ان قيد کي دماغ مان نہ ڪڍيو جيئن فرعون، انا ربکم الاعلىٰ جي ھام ھڻي ھئي. لمعات جو مصنف چئي ٿو تہ ھر مقيد شيءِ جو ڪمال ان ۾ آھي تہ اھا ان اصليت واري ھنڌ تي پھچي جتان نڪتي آھي. ان لحاظ سان انسان جو ڪمال بہ اھو آھي تہ انھيءَ اصلي ماڳ ڏانھن رجوع ڪري جيڪو سندس انتھا آھي يعني قيد جو خاتمو يا فنا. شيخ حميد الدين ناگوريءَ جي اصول طريقت جي لحاظ کان ان جي اھاڻي معنيٰ آھي، تہ علم ۽ عمل، نيت ۽ صدق، عشق ۽ عشق جو مقصود آھي سلوڪ، يعني ٻنھي جھانن جو ترڪ ۽ ان مان مراد ھي آھي تہ تون وچ واري ٻڌتر ۾ تنگيل نہ رھين، پر قيامت جي ڏينھن کان اڳ تون ھر شيءِ کي فاني ڏسين، (شيخ حميد الدين ناگوري) چوي ٿو تون جوھر نہ ٿي (جيڪو مقيد آھي) معدن (کاڻ) بنجي وڃ، قلب نہ ٿي، بلڪ روح بنجي وڃ، (جيڪو معلق آھي) ھتي جيڪڏھن تون (سوال اٿارين ۽) چوين تہ پوءِ اھو وصول ۽ ڪمال تہ سولو معاملو آھي، ڇاڪاڻ تہ اھو صرف تقيد کان نظر کي ڌار ڪرڻ آھي، نہ تہ ڪامل يعني ڪل حقيقت ۾ تہ مقيد آھي ۽ جڏھن ان جو تقيد فنا نٿو ٿئي تہ اھو مطلق ڪيئن ٿيندو؟ ان جو جواب ھي آھي تہ جيڪڏھن اھا سڄي ڳالھ حسي تقيد متعلق آھي تہ اھو برابر ائين آھي، پر ھتي سڄي ڳالھ انسان جي باطني تقيد بابت آھي جنھن نفس کي ناطق ”ھويت“ يا حقيقت جو نالو ڏين ٿا ۽ جنھن ڏانھن انسان ”انا“ چئي اشارو ڪري ٿو ۽ ان جي ماھيت (تعريف) بابت چوڏھن اقوال آھن. پر انھن مان ٻہ قول وڌيڪ مضبوط آھن: يعني اھو (باطن) جسم کان آجو ۽ لطيف شيءِ آھي، اھو آھي اھو باطن جيڪو تقيد جي بالڪل ختم ٿيڻ کان پوءِ حقيقت ۾ ڪامل ٿي پوي ٿو ۽ مطلق حيثيت اختيار ڪري ٿو جيئن اصل يا شروع ۾ ھو. يعني بدن جي قالب سان تعلق قائم ٿيڻ کان اڳ، ان جو مثال ڪپڙي کي

ڪپھ سمجھڻ وارو آھي جيڪو اعتقاد ۽ اعتبار جي لحاظ کان نہ آھي. اھا (باطن کان تقيد جو بالڪل ختم ٿيڻ واري) ڳالھ ڏاڍي ڏکي آھي، جيڪا هن دنيا ۾ رباني عنايت کان سواءِ نہ ٿي ٿي سگھي، جيڪا ان ٻانهي تي واسطي سان (جهڙوڪ مرید تي) يا بغير واسطي (جهڙوڪ نبين تي) ٿئي ٿي. هتي وري جيڪڏهن تون (سوال اٿاريندي) چوين ته جيڪڏهن ان جو حسي تقيد باقي رهجي وڃي ٿو ته پوءِ اهو فاني ڪيئن چئبو، جڏهن ته ان جو باقي اڌ مقيد رهي ٿو، ڇاڪاڻ ته انسان بدن ۽ روح جو مجموعو آهي. ان جي جواب ۾ اسان چئون ٿا ته اهي شريعت جا احڪام آهن، جيڪي عام ماڻهن جي سمجھ مطابق رکيا ويا آهن، نه ته انسان حقيقت ۾ فقط روح (جو نالو) آهي ۽ جسم مورڳو خيال يا وهم آهي. ان جو حقيقت ۾ ڪو وجود ڪونهي جيئن پاڇي جو ڪو وجود ڪونهي.

ويچاري ڏس ته جڏهن زيد مري وڃي ٿو ته تون چوندو آهين ته زيد هليو ويو ۽ زيد موجود نه آهي، جڏهن ته ان جو جسم موجود هوندو آهي. انهيءَ تي ان حالت کي قياس ڪرڻ گهرجي جنهن کي ”موت قبل الموت“ چون ٿا. مطلب هي ٿيو ته تنهنجو باطن (روح) آئيني وانگر آهي، جنهن تي ڪو رنگ يا نقش ناهي. بلڪ اهو مطلق نوري شيءِ آهي، جيڪو بدن سان تعلق کان پوءِ معلوميت جي صورت ۽ حادث حسي تعلقات ۾ مقيد ٿي وڃي ٿو. جيئن آئيني تي ڪٽ چڙهي وڃي. پر جڏهن مٿس الاهي عنايت وارد ٿئي ٿي ته اها کيس انهن رکاوٽن ۽ آلائشن کان ڇڏائي ٿي ۽ پوءِ اهو مطلق نور بنجي پوي ٿو جيئن اصل ۾ هو. انهيءَ کي چون ٿا وصول، ڪمال، فنا، توحيد ۽ مشاهدو جيڪو سڀني عملن، حالن ۽ مقامن کان پريانهون آهي. چوڻ اهي سڀ هڪ قسم جا (شروعاتي) ڏاڪا آهن جيڪي بشريت سان گاڏڙ ساڏڙ آهن. اها صورت ناقص آهي ۽ ”موحد“ انهن سڀني کان آڃو ۽ الاهي نور سان هڪ ٿيل آهي. جنهن ڪري هو بالله، في الله، من الله ۽ لله جا درجا ماڻيل هجي ٿو. اها حالت (اعمال، احوال، مقامات) ولايت جو پهريون درجو آهي، ڪو انهن سان ائين هلندو رهي ٿو ته ان کي ”متلون“ يا صاحب تلوين ڪوٺيو وڃي ٿو. ٻيو وري دير مدار سجاڳ ۽ خبردار ٿي وڃي ٿو ۽ هو جلال ۽ جمال جي وچ ۾ ڦيرا ڏئي ٿو ۽ ان مطابق هلت هلي ٿو ۽ هر حقدار کي سندس حق ڏئي ٿو ته ان کي ”متمڪن“ يا ”صاحب تمڪين“ ڪوٺين ٿا. اهو هن ڪري جو سندس پاران لذتون ماڻڻ جي ڪري ان جي ڪمال ۾ ڪا گهٽتائي نٿي ٿئي ۽ نه سندس حال ۾ ڪا خرابي پيدا

ٿئي ٿي. هن جو ڪاٺڻ بڪ وانگر ۽ هن جو سمهڻ جاڳڻ برابر هجي ٿو. ۽ اها آهي سندن انهيءَ قول جي معنيٰ ته: ”النهاية هي الرجوع الى البداية“. ”آخري انتها تي پهچڻ بدايت يعني شروعات طرف موٽڻ آهي“. انهيءَ ڪري ڪامل ۽ مبتدي (سيڪڙاٽ) ٻئي تفرق ۾ آهن پر انهن جو عين (حيثيت) مختلف آهي ۽ جيڪو متلون آهي، اهو فرق بنهه نٿو ڪري سگهي، پر هو فرق کي ڇڏي ”جمع“ سان مشغول رهي ٿو. انهيءَ ڪري ناقص مشيخت يعني شيخي يا پيري جو لائق ناهي. تڏهن ته مثنوي (روميءَ) وغيره ۾ آيو آهي ته ڪامل کي گناهه کان ڪوبه نقصان نٿو ٿئي.

هتان معلوم ٿيو ته جڏهن هن جو باطن چمڪايل آئيني وانگر مطلق ٿي پوي ٿو ته پوءِ اهو ٻي ڪنهن صورت جي ڪري متلون نٿو ٿئي، بلڪه رڳو ان جي شڪل صورت ڏيکاري ٿو ۽ ان ۾ مقيد نٿو رهي. ان جي ابتڙ هڪ ڪٽ چڙهيل آئيني ۾ ائين نٿو ٿئي جنهن ۾ هر قسم جي ڪٽ (خواهشون) ڄمي يا اٽڪي بيهي ٿي. هتان وري اعمالن جي (نيڪ ۽ بد عملن جي) صحيفن لکجڻ جو مطلب به سمجه ۾ اچي ٿو. ڇاڪاڻ ته صحيفو دل (جيان) آهين، جيئن احياءِ العلوم ۾ آهي، اتي دل وري اهڙي حيثيت اختيار ڪري وٺي ٿي جو اها ٻي ڪنهن صورت (گناهه) کي قبول نٿي ڪري (بلڪه نيڪين ۾ وڌندي ٿي رهي). انهيءَ ڪري چوندا آهن ته اها اعمالن جي لکت سالڪ (پيرين پرهڻ واري) لاءِ آهي پر جيڪي اڏامندڙ يعني مجذوب آهن، انهن لاءِ ناهي. ان مان مثنويءَ جي هي ڳالهه سمجه ۾ اچي ٿي ته جيڪو فاني ٿيو (جنهن جو روح چمڪايل آئيني وانگر مطلق بنجي ويو) بخشيل آهي ۽ جنت وارن منجهان آهي ۽ انهيءَ جو نالو طاهرين يعني پاڪن ۾ لکيو وڃي ٿو. ڇاڪاڻ ته جنت کان روڪيندڙ اهي گناهه آهن جيڪي قلب تي لکيل آهن، پر ڪامل شخص پنهنجي ماضيءَ کان آجوتي وڃي ٿو ۽ مستقبل ۾ (آئيني وانگر) ان جي دل (صحيفي) تي ڪو گناهه نٿو چنبرجي. شل الله اسان کي انهن مان ڪري، آمين. قرآن شريف جي هن آيت ڪريم ۾ انهيءَ طرف اشارو آهي: ”انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا“ (۳۲: ۳۳). معنيٰ: ”بيشڪ الله گهري ٿو ته پري ڪري توهان کان خرابي، اي گهر وارو، ۽ پاڪ ڪري توهان کي پوري طرح“.

پر جيڪڏهن تون (سوال اٿاري) چوين ته ڪمال فنا سان آهي ۽ اهو ڏکيو ڪم آهي

تہ پوءِ عابدن ۽ زاهدن، عالمن جو ڪهڙو حال هوندو. اسان جو جواب آهي ته امام غزالي^۲ احياءُ العلوم ۾ چوي ٿو ته اهي ٽيئي هن دنيا مان هن حال ۾ نڪتا جو انهن جون دليون تالن ۾ بند هيون، يعني حادثاتي صورتن سان مقيد هيون ۽ دنياوي پنڌن ۾ جڪڙيل هيون. فقط صديقن جون دليون ڪوليون ويون. پر ان جي باوجود اسان جو چوڻ آهي ته ڪمال جو دارو مدار نفس جي اطمينان تي آهي، يعني جيڪو الله جي محبت کي اندر ۾ پڪو پختو ڪري ۽ اطاعت ڪري، گڏ و گڏ دنيا جي محبت کي پاڙان ڪڍي ڇڏي. پوءِ جنهن کي اهو سڀ ڪجهه حاصل ٿيو اهو ڪامل آهي، صوفي چئوس يا زاهد. ان کي صوفي چئبو، ڇاڪاڻ ته صوفيءَ جو ان کان سواءِ ٻيو ڪو مطلب ناهي ته هو ماسوي الله جي حب ۽ ساڻس واسطي ناتي کان هر حالت ۾ آجوهجي. ڇاڪاڻ ته هر شخص جي جنت ان جو (اچو اجرو، چمڪايل ۽ پاڪ) باطن آهن جيڪا وڻن، حورن، محلاتن ۽ نهرن جي صورت ۾ نظر ايندي. جيئن محققن ان ڏس ۾ وضاحت ڪئي آهي. انهيءَ ڪري جيڪو باطن کان ٻاهر ٻي ڪنهن شيءِ سان چنبڙيل هوندو ۽ انهيءَ حالت ۾ مري ويندو ته اهو تعلق هن لاءِ باطن آڏو هڪ قسم جي رنڊڪ بنجي پوي ٿو، جهڙيءَ طرح اهو هن دنيا ۾ هئس. بلڪ اهو هن لاءِ باهه جي صورت ۽ نانگن ۽ وچن جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿو، انهيءَ نسبت سان جيترو سندس تعلق هو. انهيءَ طرف هن آيت ڪريم ۾ اشارو ڪيو ويو آهي، ”باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب“ (۱۳:۵۷). معنيٰ: ”ان جي اندرين پاسي رحمت هوندي ۽ ان جي ٻاهرين پاسي عذاب هوندو.“ هتي مراد آهي ٻاهريان يا ظاهري حواس. هڪ ٻي آيت ۾ آهي ته ”و حيل بينهم و بين ما يشتهون“ (۵۴:۳۴) معنيٰ: ”رنڊڪ وڌي وئي انهن جي ۽ سندن خواهشن جي وچ ۾“. ٻين لفظن ۾ اهو واسطو يا ڳانڍاپو باطني نعمتن تائين پهچڻ ۾ رنڊڪ بنجي پوي ٿو. انهيءَ ڪري هنن تي جيڪو عذاب ايندو، اهو حجاب ئي آهي، پوءِ جيڪو انهيءَ حجاب کان آڇو ٿيو اهوئي ڪامل آهي جيتوڻيڪ اهو زاهد چوڻ هجي.

انهيءَ ڪري امام غزالي^۲ احياءُ العلوم ۽ ڪيمياءَ سعادت ۾ چوي ٿو ته ڪلي يا آخري مقصد اهو آهي ته انسان مري ته الله جي محبت سان مري. ٻئي هنڌ وري چوي ٿو ته انسان کي موت کان پوءِ (قبر ۾) جيڪا صحبت نصيب ٿيندي اها (دل جي) پاڪائي، صفائي ۽ الله جو انس ۽ سندس محبت هوندي. انهن تنهين جو ذريعو آهي: ڪامل

پاکائي ۽ دائمي ذکر فکر. غزالي^۱ وڌيڪ چوي ٿو ته جنهن تي الله جي محبت غالب ايندي، اهوئي پنهنجو مقصد ماڻيندو. جيتوڻيڪ ان لاءِ فنا ۽ اهڙا ٻيا احوال ظاهر نه ٿين، جيڪي صوفين لاءِ ظاهر ٿين ٿا. پر جنهن تي اهو حال هتي ظاهر نه ٿيو ته اهو موت کان پوءِ مٿس ظاهر ٿيندو ۽ ان جي اڳتي پوئتي هجڻ سان فرق نٿو پوي. الله تعاليٰ جي محبت جي غلبي جي علامت هي آهي ته اهو انسان، ڇا ڪجي ۽ ڇا نه ڪجي يعني اوامر و نواهي (فرائض، واجبات ۽ جهليل شين) جو پورو خيال رکي ٿو ۽ جيڪڏهن ائين نٿو ڪري ته پوءِ اها خام خيالي ۽ اجائي سڌ آهي. (قول پورو ٿيو).

هتي جيڪڏهن تون پڇين ته ڇا جيڪو واصل يعني پهتل آهي اهو فراق ڏانهن واپس ٿئي ٿو، چو ته بلندي واري جو پوئتي موٽڻ ڪمال جو نالو آهي؟ اسان جو جواب هي آهي ته هنن جي قول موجب جيتوڻيڪ اهوئي سگهي ٿو پر انهيءَ جو واقع ٿيڻ تمام گهٽ يا نه هئڻ برابر آهي ۽ اهو سواءِ لامتناهي يعني اڻ کٽ لغزشن جي واقع نٿو ٿئي. شيخ ابن عربيءَ جو قول آهي ته ”ما تجلّٰ الله لشيءٍ ثم احتجب“ معنيٰ: ”ائين ڪڏهن نٿو ٿئي ته الله ڪنهن شيءِ تي تجلي ڪري ۽ وري ان کان حجاب (پردي) ۾ اچي وڃي“. پر اها تجلي جيڪا نفس، قلب ۽ روح تي پوي ٿي، اها ٻئي قسم جي آهي ۽ اهي سڀ غائب يا گم ٿي سگهن ٿا. انهيءَ کي مون نظر جي صورت ۾ آندو آهي.

بيت:

نفس دان قلب روح درده هئي
ليڪ چون آفله است مقصد نئي
نيست ناري بعد ديدن وئي
گرچه در رنگها چو حربا هئي

معنيٰ: نفس، قلب ۽ روح سمجه ته رستي جا دروازا آهن. پر جيئن ته اهي ختم ٿيندڙ آهن، ان ڪري مقصد نه آهن. هن جي تجلي يعني ديدار کان پوءِ باهه آهي ئي ڪونه. جيتوڻيڪ اها تجلي ساندي وانگر رنگ مٽائي ٿي.

يعني دائمي تجلي ۽ ان جا قسم دهرائجن ڪونه ٿا، چو ته اها ذات پاڪ هر ساعت هڪ نئين شان سان آهي جيڪا هن جي فعلي صفت آهي. وڌيڪ غور جو مقام آهي.

مٽي جاڻايل بيت جو مطلب آهي ته جيڪو پنهنجي قلب ۽ بدن کي برائين ۽ هن دنيا جي لڳ لاڳاپن کان الڳ رکي ٿو ۽ پاڻ ۾ اعليٰ ملڪو پيدا ڪري ٿو ۽ الله جي حب رکي ٿو ته جيئن الاهي جمال جي جهلڪ پسي سگهي ته اهو الله تعاليٰ کي هن دنيا ۾ قلب جي اکين سان ڏسي ٿو ۽ ملڪ و ملڪوت جو مشاهدو هڪ ئي لحظي ۾ ڪري وٺي ٿو. اهڙي مشاهدي کي ”حضرت ربوبيه جو مشاهدو“ ڪوٺين ٿا. پر انهيءَ جي سمجهاڻي ڪنهن اشاري يا عبارت وسيلي ڪرڻ ناممڪن آهي. ڪن ماڻهن وٽ اها جنت آهي پر اهل حق (اهل الله) وٽ اهو جنت جو هڪ ڪارڻ آهي. حاصل مطلب هي ٿيو ته عارف تمام موجودات بابت هڪ ئي لحظي منجهه روشني حاصل ڪري ٿو يعني مطلع ٿئي ٿو ۽ ٻي ڪا به لذت ان کان وڌي نه آهي، جو ڪا ان جي برابري ڪري. پر انهيءَ جي باوجود آخرت ۾ ديدار جو مزو انهيءَ کان به گهڻو وڏو آهي ۽ اهو ائين آهي جيئن سمنڊ آڏو قطرو هجي. (دنيا ۾) گناهن ۽ نافرمانين کان بچڻ سبب ”احوال“ حاصل ٿي سگهن ٿا، پر ان سان تجلي ۽ مذڪور معرفت توڙي غيبي مڪاشفات حاصل نٿا ٿين، تاهم ان ۾ ڪو حرج ڪونهي ڇو ته اهو سڀ ڪجهه موت کان بعد حاصل ٿئي ٿو. جڏهن ان شخص جي قيامت قائم ٿئي ٿي. بهرحال اهڙو شخص مقصد جي خوشخبرين جي چمڪائن کان مجرور نٿو رهي، پر ”ڪمال“ هي آهي ته صريح حق وسيلي ڊڪ ڊوڙ ڪندو ره، تان جو عالم کي ان اصل صورت ۾ ڏسي وٺي ٿو جيئن اهو آهي. پر هن مان اهو نه سمجهڻ گهرجي ته اها محسوس صورت آهي بلڪ اها اهڙي صورت آهي جنهن سان فقط ڪاملن جو آئينو ڏسي ٿو ۽ ان ۾ غيب جون شيون ظاهر ظهور ڏسڻ ۾ اچن ٿيون، پر ان مان مراد اهو غيب آهي، جيڪو ظاهري ديني علومن جي اندر ۾ لڪل آهي. اهڙو غيب مراد ناهي جيئن چئجي ته ”زيد سياڻي ايندو“ ڇاڪاڻ ته اهڙا مڪاشفات ان راه جي (نون) سالڪن لاءِ آهن.

پر معلوم هجڻ کپي ته اها تجلي توڙي مڪاشفا مستدرج (ڍر ڏنل ڪافر، گمراه) ۽ محقق ٻنهي لاءِ هڪ جهڙا ڏسڻ ۾ ايندا، پر استدراج واري لاءِ اهي فقط ظاهر ۾ هوندا، جڏهن ته محقق لاءِ باطن سان (۽ حقيقي طور) ۽ انهن ٻنهي ۾ فرق شريعت جي علم ۽ سندس حڪمن جي پابنديءَ سان ڪبو. انهيءَ ڪري جيڪو شريعت جي حڪمن تي پورو بيٺل هوندو ته اهو محقق آهي ۽ مڪمل استقامت هي آهي ته ان تي دل و جان سان

عمل ڪري ۽ پاڻ جيڪي پرايو اٿس، ان ڏانهن عملي نموني ٻين جي رهنمائي ڪري. مثال طور جڏهن توکي نماز جو علم ٿيو ۽ تو اها پنهنجي عضون ذريعي ادا ڪئي ته اهو فعل آهي ۽ قلب جو عمل هي آهي ته نماز ۾ دل جي پوري حاضري هجي ۽ وري ٻين کي ان جي تعليم ڏيڻ، اهو قول آهي. تنهن ڪري ڪامل اهو آهي جيڪو قلبي، فعلي ۽ قولِي هر لحاظ سان سنئين پير تي هجي. پر جيڪڏهن ڪو انهن مان ڪنهن هڪ کي به ترڪ ٿو ڪري ته اهو ناقص آهي ۽ ڪي ته ٻين جي مقابلي ۾ تمام گهڻو ناقص آهن {30}. اهڙيءَ ريت نماز تي شريعت جي ٻين مڙني احڪامن کي قياس ڪر. انهيءَ ڪري دل جي استقامت هي آهي ته اها فعل جي مقصد سان سينگاريل هجي (اهو عمل ڪرڻ وقت دل جو پورو توجه الله ڏي هجي)، باقي ٻيون شيون فعلي ۽ قولِي پڌريون آهن. تنهن ڪري الله جي پڪڙڪان بي فڪر ۽ ٿانئڪو ٿي ويهي نه ره، جيستائين تنهنجي جسماني ساخت برقرار آهي ”هي سڀ شيخ ابن عربيءَ کان آندل آهي.“

جتي ڪيف نه اين، ات سڀوئي عين
[۳۶] وچان گيو غين، سورج سدا پڌرو

نثري ترجمو: جتي ”ڪيئن“ ۽ ”ڪٿي“ ختم ٿي وڃي ته پوءِ سڀ ڪجهه عين يعني خود ذات رهجي وڃي ٿي. جڏهن سج جي آڏو ڪا اوٽ نه رهندي، ته پوءِ سج هر وقت نظر ايندو.

هيءَ ”معائني“ يعني هڪ ٻئي کي ڏسڻ جو مقام آهي ۽ ان کي قاب قوسين چون ٿا. الله تعاليٰ دنيا توڙي آخرت ۾ حڪمت عطا ڪري ٿو، پوءِ جيڪو ان تي وڌيڪ مضبوطيءَ سان قائم رهي ٿو ته اهو حقيقت تائين پهچي ٿو. ڇا تو سندن اهو قول نه ٻڌو آهي: ”ما تجلّٰى الله في شيءٍ ثم احتجب عنه“ يعني: ”جڏهن الله تعاليٰ ڪنهن شيءِ ۾ تجلّٰي ڪري ٿو ته پوءِ ان کان وري اونائون ٿو ٽٽي.“ هن سلسلي ۾ هي شعر آهي:

يا مونسي بالليل ان هجع الوري
و محدثي من بينهم نهارا

معني: اي رات جو مون سان وندر ورونه ڪندڙ، جڏهن سڄي مخلوقات سمهي رهي ٿي؛ ۽ ڏينهن ڏٺي جو ماڻهن درميان مون سان ڳالهه ٻوله ڪندڙ! اهو ئي وچ وارا واسطا وسيلا ختم ڪري ڇڏي ٿو ته پوءِ اهڙو ڪلام ٻڌڻ ۾ اچي ٿو جيڪو نه اندر هوندو آهي ۽ نه ٻاهر.

[۳۷] موتي ممڪنا نٿو، ڇڏي ملڪ مڪان
آيو منجهه اوطان، پرڏا سڀ پري ٿئا

نثري ترجمو: جيڪو عالم امڪان ۾ اچڻ کان پوءِ وري اهو جهان ۽ مڪان ڇڏي نڪري ٿو ته اهو پنهنجي اصل ماڳ تي ضرور رسندو. اتي هن لاءِ سڀ پرڏا ۽ حجاب هٽيل هوندا.

يعني جيڪو عالم امڪان، جنهن مان مراد آهي ”عالم خلق ۽ امر“ ان کان ٻاهر نڪتو ۽ عالمِ وجوب ۾ آيو، جيڪو سندس بڻ بڻياد يا شروعات آهي، ۽ هن سفر کي ”سفر الي الله“ (الله ڏانهن سفر) چئجي ٿو، جڏهن اهو سفر پورو ٿئي ٿو ته وصال نصيب ٿئي ٿو ۽ ان کان پوءِ ڪو حجاب ڪونهي، ڇاڪاڻ ته اتي ڪائنات دنگ ڪري ٿي. پر قرب جا مرتبا ۽ درجا اڻ ڪٽ آهن، ته پوءِ جيڪو اڳتي وڌي هڪ کان پوءِ ٻئي سفر ۾ داخل ٿئي ٿو ته ان کي به الله ڏانهن سفر چئجي ٿو ۽ وري جڏهن شهود جي ماڳ کان ڪائنات ڏانهن موٽ ڪري ٿو ته ان کي به الله وٽان سفر چئبو. ان لحاظ سان جملي تي سفر آهن {31}. پر معلوم هئڻ گهرجي ته ”حد امڪان“ جي پڄاڻي کي رسڻ واريون پهريون قدم آهي. بهرحال ان کان اڳتي به ان ۾ وسعت ايندي رهندي ۽ آخرين مقام ”مقام محمدي“ آهي جيڪو ”وصل عربياني“ آهي، ۽ ان کي مقام محمود چون ٿا. اها دراصل ذات جي تجلي آهي، جنهن جي نڪا صورت آهي نڪو مظهر ۽ نڪو ان جي معنيٰ ڪڍي سگهجي ٿي. ساڳيءَ طرح ان جو ڪو اشارو يا عبارت به نه آهي. انهيءَ ڪري چون ٿا، ”من عرف ربه كل لسانه“. ”جنهن رب کي سڃاتو، ان جي زبان گونگي ٿي پوي“؛ ۽ هو آفاق ۽ انفس يعني هن خارجي دنيا ۽ پنهنجي نفس جي دنيا کان ٻاهر ڪڍيو وڃي ٿو ته جيئن کيس گوهر مقصود جي حاصلات ٿئي. وري جنهن اهو ڏائقو

چڪيو تنهن ڄڻ اهو آخرين مقصد ماڻيو جنهن کان مٿي ٻيو ڪو مقصد ناهي ۽ ان کان سواءِ ٻيو ڪو غرض ڪونهي. انهيءَ مقام جي سمجهاڻي ڏيندي شيخ اڪبر ابن عربي چوي ٿو ته اهو ائين آهي جو تون پنهنجي صورت کي حق جي آئيني ۾ ڏسين. ڀر مجدد الف ثاني (ان جو رد ڪندي) چوي ٿو ته اها ذات جي تجليءَ جو ڏاڪو آهي ۽ ان ذات جو ڪو عين نه آهي، چوڻ اهو آئينو ذات (الله) جي قدرت جي نشانين مان هڪ نشاني آهي، عين ذات نه آهي.

[۳۸] جبل اوڏو آهي، جي ٿئي قرار ڪين ۾
ته محب موسيٰ گهاٽ، هوند پسي ڪرين پٽ ۾

نثري ترجمو: تنهنجي (وجود جو) جبل توکي ويجهو آهي. جيڪڏهن اهو ”ڪين“ يا نفِيءَ ۾ قرار وٺي ته پوءِ تون به حضرت موسيٰ وانگر محب جي جلوي جو تاءُ نه سهي پٽ تي ڪري پوين.

مطلب آهي ته، جيڪڏهن تنهنجي نفس جو جبل پنهنجي اصلي ماڳ يعني عدم ۾ قرار وٺي ته جيڪر تون اها تجلي بنا حجاب جي ڏسي سگهين. بلڪ انهيءَ نور جي تجليءَ جي اثر ڪري تون بيهوش ٿي ڪري پوين، جيئن موسيٰ عليه السلام سان ٿيو هو. چوڻ هن پنهنجي رب کي ان کان بعد ڏٺو جڏهن جبل عدم جي مڪان ۾ قرار ورتو، تڏهن ته بيهوش ٿي ڪريو، جيڪڏهن ديدار نه ڪري ها ته بيهوش ٿي نه ڪري پوي ها.

[۳۹] پاڻي لهر پسڻ ۾، برابر ٿئا
ڪي اتيئي اڙيا، ڪي لنگهي مقصد مڙئا

نثري ترجمو: پاڻي ۽ ان مان پيدا ٿيندڙ لهرن ڏسڻ ۾ برابر يعني هڪ جهڙا نظر اچن ٿا. ڪي اتي ئي منهنجي بيهي رهن ٿا، ته ڪي وري ان کان اڳتي وڌي مقصد تائين پهچن ٿا.

هي انهيءَ مقام ڏي اشارو آهي، {32} جتي قديم (الله جي ذات) ۽ حادث (ڪائنات/مخلوق) سواءِ ڪنهن فرق جي ٻئي هڪ جهڙا آهن. جن ”اتحاد“ (وحدت)

الوجود) جي ڳالهه ڪئي آهي، انهن اها شيءِ آڏو رکي ائين چيو آهي. اتان ئي ڪي عارف ڏاڪا چڙهي ڪمال کي پهچن ٿا ۽ ڪي وري هيٺ ڪري تڙجي نڪرن ٿا. الله باجهاري کي سوال آهي ته هر هنڌ پنهنجي فضل ۽ احسان سان ڪامل عافيت وارو معاملو فرمائي! شرح الاسراءِ ۾ اهڙي وضاحت ملي ٿي.

[۴۰] لنگهي عالم امڪاني، وڃي وصل ٿئا پاڻي تنهن پئا، جت پيڙيون بجزا ٻڏيون

نثري ترجمو: اهي (سالڪ) هي امڪان جو جهان پار ڪري وڃي واصل (بالله) ٿئا. اهي اهڙي تار پاڻيءَ ۾ وڃي داخل ٿيا، جتي هر قسم جون پيڙيون ۽ بيڙا ٻڏي گم ٿي وڃن ٿا.

يعني جڏهن هنن جو ”سير الي الله“ (الله ڏانهن سير) پورو ٿي ويو پوءِ وري ”سير في الله“ شروع ڪيائون ۽ ان جو فضل، ڪرم ۽ نور ساڻن ساڻي رهيو، چوٽه جيڪڏهن سندس فضل ۽ باجهه نه هجي ته عقل کي اتي ڪا طاقت ڪانهي. دراصل انهيءَ سير جي ڪا انتها ڪانهي، جيڪڏهن اهو تفصيلي قسم جو هجي، يا ڪٿي اجمالي يعني مختصر قسم جو هجي. ليڪن جڏهن ذات سان وصال ماڻڻ کان پوءِ عارف بنا ترسڻ جي اتان موت کائي ٿو ته سندس اهو سير الله جي ساٿ سان (السير عن الله بالله) بنجي پوي ٿو.

جنين ڏٺو پاڻ، تنين ڏٺو سپرين [۴۱] غلط ائيءَ گمان ته عارف پسي آڙسي

نثري ترجمو: اهي (سالڪ) جن پنهنجو پاڻ کي ڏٺو (اندر جو مشاهدو ڪيو) تن ڄڻ پنهنجي محبوب کي ڏٺو. اهو غلط خيال آهي ته عارف فقط عڪس ڏسي ٿو يعني حقيقت نٿو ڏسي.

مطلب ته ذات جي حقيقت کي ذات کان سواءِ ٻيو ڪوبه نٿو ڏسي سگهي ۽ جيڪو واصل ٿئي ٿو انهيءَ جو مقصود به باطن جو مشاهدو ٿئي ٿو جنهن کي معنيٰ يا حقيقت به چئجي ٿو. اهڙو شخص وجوبي آهي، ذات جو دروازو بند آهي ۽ ان تائين وصول جي ڪا

صورت ناهي، سواءِ نالي جي. اها وضاحت ”الاسراء“ ۽ ان جي شرح ۾ آهي. انهيءَ ڪري عارفن جو چوڻ آهي ته ”انت غمامة علي شمسك فاعرف حقيقة نفسك“ ”تون پاڻ پنهنجي سج مٿان ڪڪري (ڍڪ بڻيل) آهين، سو پنهنجي نفس جي حقيقت کي سڃاڻ.“ ”الاسراء“ جي شارح جو چوڻ آهي ته معنيٰ تنهنجي اندر ۾ آهي، ۽ جيڪو تون پنهنجو باطن ڏسين ٿو ته اهو ”حق“ آهي. جيتوڻيڪ تنهنجو ظاهر مخلوق آهي. ٻين لفظن ۾ ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ {33}.

تنهنجي واٽ وجود، ٻهر پچ ۾ پيچرا

[۴۲] مڙوئي تن معبود، جي قريبي رهن ڪين جي

نثري ترجمو: تنهنجو وجود (اندر) ئي تولا صحیح واٽ آهي، ان کان ٻاهر ٻئي ڪنهن رستي جي پڇا نه ڪر. اهي پنهنجي معبود يا اصل مقصود وٽ آهن، جيڪي ڪين يا نفيءَ جي وسنديءَ ۾ رهن ٿا.

يعني ڪو حجاب يا پردو ڪونهي سواءِ تنهنجي وجود جي، پوءِ انهيءَ ڪري تولا واٽ به اها وجود واري آهي. لهنذا جڏهن تون پاڻ کي فنا ڪندين ته پنهنجي حقيقت کي ماڻي وٺندين ۽ اهائي اصل مراد يا مقصد آهي. پر ماڻهو حقيقت جي سڃاڻپ ۾ ڌار ڌار درجا رکن ٿا ڇاڪاڻ ته سندن فنا ۾ به تفاوت ۽ ڌار ڌار درجا آهن.

اسر اين ڏانهن مچڻ رهين رج ۾

[۴۳] جزي جائز ناه، ڪل ريءَ ڪٽڻ ڏينھڙا

نثري ترجمو: توکي گهرجي ته مٿي آسمان ڏانهن روانو ٿئين، نه ته تون رج ۾ رهجي ويندي. ڪنهن به جزي کي اهو نٿو جڳائي ته پنهنجي اصل يا ڪل کان الڳ ٿي زندگي گذاري.

ڄاڻ ته تنهنجو روح جزئي آهي ۽ عالم جو روح ڪلي (لوح محفوظ ۾) آهي. وري جيڪي نيڪ بخت آهن تن جا روح الڳ ٿيڻ کان پوءِ جنت الماوي توڙي سدره المنتهي تي ڪلي روح ڏانهن نيئي گڏايا وڃن ٿا. پر جيڪي اڀاڳا آهن انهن لاءِ آسمان جا دروازا

ڪونه ٿا ڪلن ۽ انهيءَ ڪري اهي فلڪ قمر جي هيٺان پٽڪندا رهن ٿا ۽ اها جڳهه نسورو باهه جيان آهي، پوءِ ويل آهي انهيءَ جزي لاءِ جيڪو پنهنجي ماڳ کان وڃڻي ٿو ۽ انهيءَ هنڌ وري موٽي نه ٿو پهچي. ڪلي روح لوح محفوظ آهي جنهن ۾ ٻه قوتون آهن: هڪڙيءَ جو واسطو علم سان آهي جنهن ذريعي هو علوم حاصل ڪري ٿو ۽ ٻين کي ڏئي ٿو. ٻي قوت فعلي آهي جنهن سان عناصر ۾ صورت پيدا ٿئي ٿي. پوءِ اها صورت جيڪا نفس ۽ بدن جي حڪم يا تصرف ۾ آهي اها جڏهن عناصر جي تصرف ۾ اچي ٿي ته اها اصلي صورت جي قابل قبول ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري نفس ڪلي کي روح ڪلي پڻ چيو وڃي ٿو. ساڳيءَ طرح ”قلم اعليٰ“ کي ”عقل ڪل“ چون ٿا. انهيءَ کي فيلسوف يا حڪيم وري ”عقل اول“ جو نالو به ڏين ٿا {34}. پر ڪل ۽ جزي اطلاق منجهان اها عام مشهور معنيٰ نه وڻجائن جيڪا تو وٽ آهي، ته اهو اهڙو ڪل آهي جيڪو پنهنجي جزن جي حساب سان گهٽجي ۽ وڌي ٿو، نه! پوءِ جيڪو ووڙيندو يا ڏوريندو سو ضرور منهن مقابل ٿيندو.

صورت معنيٰ پاڻ ۾، ڪونهي وچ وچا،

[۴۴] هو نه سڃاڻي هن ري، هيءَ مور نه موجودا

ڪٿي جوهر ڪوٺجي، ڪٿي عرض آه

حقيقت هيڪاه، پر نالن مٿو ٺاه ڪي

نثري ترجمو: صورت ۽ معنيٰ جي وچ ۾ ٻي ڪا شيءِ ڪانهي. الله جي ذات (معنيٰ) انهيءَ صورت کان سواءِ سڃاڻپ ۾ نٿي اچي، پر صورت (انسان) جي مورڳو هستي آهي ئي ڪانه. اها ذات ڪٿي ”جوهر“ ڪوٺجي ٿي، ته ڪٿي وري ان کي ”عرض“ چون ٿا. دراصل حقيقت هڪڙي آهي، پر ان جا نالا (اسماءُ ۽ صفات) اڻ ڳڻيا يا اڻ ڪٽ آهن.

هتي اهو اصول بيان ٿيل آهي جيڪو تحقيق وارن جي علم جو بنياد آهي ۽ اهو هي آهي ته ”ما في الوجود الا الله“ يعني ڪائنات ۾ الله کان سواءِ ٻيو ڪجهه نه آهي. انهيءَ جي سمجهاڻي ”هم اوست“ چوڻ سان پڻ ڪئي وڃي ٿي. مثنويءَ جو صاحب

مولانا رومي، شيخ اڪبر ابن عربي، شيخ سعدي، مولوي جامي ۽ سندس شاگرد لاري، شيخ عبدالحق دهلوي، جلال الدين دواني، شيخ فريد الدين عطار، شيخ حميد الدين ناگوري، تفسير حسينيءَ جو مصنف ۽ امام غزالي پڻ اها راءِ رکن ٿا. علامه تفتازاني پڻ ان جي تائيد ڪئي آهي جيئن ابن حجر پنهنجي فتاويٰ ۾ نقل ڪيو آهي. ان جو تفصيل هن ريت آهي ته موجود حقيقت جي لحاظ کان وجود مطلق آهي، جنهن جو نه نالو آهي ۽ نه ان لاءِ ڪو حڪم آهي ۽ نه نفی آهي ۽ نه اثبات. باقي علمي ۽ غيبي تعينات (اسماء، صفات ۽ اشارات) فقط اعتباري امر جي حيثيت رکن ٿا، جن کي حقيقت ۾ ڪو وجود ڪونهي. پراهي وجود بابت احڪامن جا شرط آهن، جيڪي حسي، عقلي ۽ شرعي آهن ۽ انهن جي ڌار ڌار هئڻ ڪري وجود بابت ڌار ڌار احڪام لڳن ٿا {35}. پر جيڪو انهن سڀني بابت هڪڙو حڪم ٿو نهرائي ته اهو هنن (صوفين) وٽ زنديق آهي. ساڳيءَ طرح جيڪو ذات مطلق جو اثبات (جيڪي الله جي اسماء ۽ صفات جا منڪر آهن) نٿو ڪري ته اهو وري سوفسطائي آهي يا معطله (ڪنهن طرف ڪونه) مان آهي، جيڪڏهن ڪو چوي ته پوءِ نصاري يعني عيسائي ڪافر ڇو آهن؟ مان چوندس ان جو جواب هي آهي ته هنن الله کي هڪ (شخص) ۾ محدود ڪري ڇڏيو آهي. يا وري جيڪڏهن تون چوين ته بت جي پوڄا ڪندڙ ڇو ڪافر آهي؟ ان جو جواب هي آهي ته عبادت جو حڪم مطلق هجڻ واري درجي تي آهي، جڏهن ته بت مقيد آهي ۽ ان ۾ مطلق جو اظهار قطعي نٿو ٿئي.

وري جيڪڏهن تون چوين ته ثواب ۽ عذاب ڇو آهي؟ ته ان جو جواب هي آهي ته جڏهن معلوم ٿيو ته احڪام پنهنجي حيثيت جي اعتبار سان مختلف ٿين ٿا ۽ مطلق سان ڪو عذاب ثواب لاڳو نٿو ٿئي. اهوئي سبب آهي جو چوندا آهن ته عارف لذت ۽ الم کان خالي آهي، بلڪ هو ڪفر ۽ ايمان، جنت ۽ دوزخ کان پري آهي. اهڙيءَ طرح ٻيا سڀ احڪام پڻ، ڇاڪاڻ ته هو مطلق جي مرتبي کي پهچي وڃي ٿو. اتي جيڪڏهن تون چوين ته پوءِ منصور کي ڇو قتل ڪيو ويو؟ ان جو جواب آهي ته انهيءَ شرعي حڪم جو تعلق سندس ظاهر (ظاهري بدن) سان آهي ۽ ظاهر ناقص بلڪ معدوم هوندو آهي (سو منصور جو جسم مقيد آهي). پوءِ ڪيئن ٿو ٿي سگهي ته (سندس جسم) عين وجود مطلق بنجي وڃي. هن مان توکي ڄاڻ ٿي وئي ته هي سمورو عالم ”اعراض“ (فقط ڏيک ۽ رُج مثل) آهي ۽ اهي (اصل) وجود جا اعتباري نمونا ۽ رنگ آهن. حقيقت ۾ اصل

وجود جو ته ڪو نالو ئي ڪونه آهي ۽ جيڪو وجود آهي ان لاءِ عبارت تنگ آهي يعني ان جي سمجهاڻي ڏکي آهي. اهوئي سبب آهي جو فقط ان جي حسي، عقلي ۽ شرعي صفتن جو ئي ملاحظو ٿي ٿو سگهي. جنهن ڪري معين صفت جي لحاظ سان ان جو ڪونه ڪو نالو ٿي ٿو پوي، ۽ سندس جيتريون صفتون آهن، انهن جي لحاظ سان سندس نالا به ايترا آهن. ذات جي سڃاڻپ صفت کان سواءِ نٿي ٿئي، پر صفت جو پنهنجي ليکي ڪو وجود ڪونهي. مثال طور ”السميع“ اهو صفت جي اعتبار سان نالو آهي ۽ سمع (ٻڌڻ جي صفت) آهي. هتي اهو سمجهڻ گهرجي ته اسماءِ حقيقي ۾ وجود ٻڌايل {36} الفاظن جي مدلول جو عين آهي. ساڳيءَ طرح اهي اسماءِ يعني نالا پنهنجي ذات جي مرتبي ۾ عين ذات آهن. مولانا جامي عليه الرحمه چيو آهي:

آب در گل گل ست، گل درآب
عين آب، اين دقيقه را درياب

(پاڻي مٽي ۾ مٽي آهي ۽ مٽي پاڻيءَ ۾ عين پاڻيءَ آهي، اها رمز صحيح سمجهه).

ٻئي ڪنهن جو شعر آهي:

حق جان جهان است جهان جمل بدن
توحيد همين است و دگر حيله و فن

معني: حق تعاليٰ هن جهان جو روح آهي ۽ هي جهان ان جو بدن آهي. توحيد اهائي آهي، باقي ٻيون ڳالهيون ڦٽڻ ڦير آهن. امام غزاليءَ چيو آهي، پاڇي وانگر جسم کي به ڪو وجود ڪونهي. حقيقت ۾ جيڪو موجود آهي اهو روح آهي. انهيءَ ڪري جنهن جو روح فاني ٿيو تنهن کي صوفين جي اصطلاح ۾ فاني چون ٿا. جيڪڏهن تون چوين ته روح جي فنا جو ڇا مطلب آهي؟ ۽ چونڊس ۽ جيئن اڳ ۾ بيان ٿي چڪو ته ان جو مطلب آهي سندس صفتن جو فنا ٿيڻ، جيڪي اعتباري امر آهن، جن جي ڪري روح لذت ۽ الم جي اثر هيٺ اچڻ جوڳو ٿئي ٿو. انهيءَ ڪري جڏهن ظاهر (جسم) سان روح جو تعلق ختم ٿئي ٿو ته اهي صفتون فنا ٿي وڃن ٿيون ۽ روح مطلق حيثيت اختيار ڪري ٿو ۽ خارجي اثر (قبول ڪرڻ) کان

نڪري وڃي ٿو. جيئن اصل ۾ هو ائين هو. اتي هو الم ۽ لذت حاصل ڪري ٿو ۽ عين لذت ۾ هوندي الم ۾ رهي ٿو. ساڳيءَ گهڙيءَ ۾ هو ڪندڙ ۽ نه ڪندڙ بڻجي پوي ٿو. انهيءَ کي چون ٿا، ”انا بلا انا“ يعني ”مان بنا مان جي“ ۽ اضافت کان سواءِ اضافت ڪري ٿو ڇاڪاڻ ته هو ذاتِ مطلق تائين پهچي وڃي ٿو. هتان معلوم ٿيو ته جيڪا شيءِ مخلوق (نئين خلقي) آهي سا آهي روح جو تعلق (ڳانڍاپڻ) انهن علمي ۽ جسماني قيودات ۽ اعتبارات سان. پوءِ جڏهن اهو تعلق (ڳانڍاپو) ختم ٿئي ٿو ته باقي خالق بچي ٿو جيئن پهريان هو. ان جو مثال ڪپڙي وانگر آهي، جيڪو خاص شڪل ۾ اڻيل آهي پر جڏهن ٻيهر سندس اها اٿت واري شڪل زائل ٿئي ٿي {37} ته وري وڃي ساڳي ڪپهه بچي ٿي چوٽه اٿت فنا ٿي وئي. هتان روح جي موت ۽ فنا ٿيڻ مان جسم جو موت ۽ فنا ٿيڻ جو مطلب سمجهي سگهجي ٿو، چو ته موت خاص شڪل جو خاتمو ٿي ته آهي. ورنه موجود ختم نٿو ٿئي ۽ معدوم موجود ٿي نٿو سگهي. حقيقت ۾ اهي ته طور طريقا يا پهراڻ آهن، جيڪي کين وجود پهرائي ٿو ۽ پوءِ انهن جي تخليق ڪري ٿو انهن کي الله پيدا ڪري ٿو. جيئن الله تعاليٰ جو فرمان آهي: ”بل هم في لبس من خلق جديد“. (۱۵:۵۰). معنيٰ: ”بلڪه اهي تخليق جي نئين پهراڻ ۾ آهن“. حاصل مطلب اهو ٿيو ته ذات واحد آهي ۽ صفتون لا تعداد آهن ۽ هر صفت جي لحاظ سان انهيءَ ذات جو ڪلي يا جزئي نالو ملي ٿو.

ان جو مثال وڻ، پٿر، انسان، بچ ۽ مڪيون (جيت جڻيا) وغيره آهن. پر انهن مان ڪوبه نالو الوهيت جي درجي تي نٿو رکي سگهجي، سواءِ انهن نالن جي جيڪي شريعت ۾ ٻڌايا ويا آهن.

هتان وري سندن انهيءَ قول جو مطلب به سمجهجي ٿو جو چون ٿا ته ”كل العلوم مندرجۃ في البسملة“ يعني: ”سڀ علوم بسم الله ۾ اچي ويا آهن“. اهو هن ڪري جو جيئن احياءِ العلوم ۾ آهي ته سڀئي ڪم الله جي مدد ۽ توفيق سان آهن. وڌيڪ چوي ٿو ته هتي اسم مان مراد مسميٰ آهي. سندس چوڻ جو مطلب هي آهي ته سمورا ڪم انهيءَ وجود (الله جي ذات) جي آڌار تي قائم آهن. جيئن ذاتي صفت ۽ فعل، موصوف سان قائم هوندا آهن. پر جيڪڏهن تون اهو سوال ڪرين ته پوءِ شريعت هر صفت جي لحاظ سان (الله جا) نالا رکڻ کان ڇو منع ڪئي آهي. جهڙوڪ ”شجرية“ (وڻ هئڻ) جڏهن ته

”شجرية“ (وڻ هئڻ) بلاشڪ انهيءَ ”وجود“ (ذاتِ مطلق) سان قائم آهي؟ ان جو جواب هي آهي ته ان جا ٻه سبب آهن. پهريون هي ته ان سان الله تعاليٰ بابت تقيد ۽ محدوديت جو گمان ٿيندو، ڇاڪاڻ ته وڻ ظاهر ۾ محسوس ۽ محدود شيءِ آهي، ٻيو هي ته وڻ هجڻ اهڙي شيءِ آهي جنهن جو ضد موجود آهي ۽ ان ضد جي لحاظ سان هو فنا ٿيڻو آهي. جڏهن ته الله جي اهڙي ڪا صفت بيان نٿي ڪري سگهجي، جنهن جو ڪو ضد هجي. وري جيڪڏهن تون چوين ته حياتي ۽ علم جو ضد موت ۽ جهل آهي، ساڳيءَ طرح ٻيون صفتون پڻ جيڪي الله جون صفتون آهن {38}، الله لاءِ اهي ڪيئن ٿيون چيون وڃن؟ ان جو جواب هي آهي ته الله لاءِ جيڪي صفتون ناهيون ٿيون وڃن اهي ڪلي ۽ مطلق آهن ۽ ”وجودِ مطلق“ انهن مان ڪنهن کان به خالي نٿو ٿي سگهي. سوچيو ته جيستائين ڪا ئي آلي هوندي آهي ته ان جي زندگي ٻئي قسم جي هوندي آهي پر جڏهن اها سڪي وڃي ٿي ته ان جي زندگي متجي ٻئي قسم جي ٿي وڃي ٿي. وري جڏهن سڙي رک ٿي ويندي آهي تڏهن ان ۾ اڃان ٻئي قسم جي زندگي هوندي آهي. ڇاڪاڻ ته زندگي ۽ علم هڪ خاص شڪل يا هيئت جو نالو آهي. تنهن ڪري جيڪڏهن تون زندگين ۽ علم جي خصوصيتن کي مدنظر رکي ڪا ئي ڪي ڏسندين ته پوءِ تون انهيءَ ڪا ئي کي سندس ضد وارين صفتن سان ڏسندين. پر جيڪڏهن تون ڪا ئي جي زندگي ۽ علم جي باري ۾ مطلق وصف طور نظر ڪندين ته اها توکي هميشه موجود نظر ايندي ۽ ڪا ئي جي ذات جو ان کان خالي هجڻ ناممڪن آهي.

انهيءَ ڪري اسان مڃون ٿا ته الله تعاليٰ جي تعريف جزئي حيات سان موصوف نٿي ڪري سگهجي. وري جيڪڏهن تون چوين ته ڪا ئي ۾ ٻڌڻ ۽ ڏسڻ ڪيئن آهي يا قدرت، ارادو ۽ ڪلام (ڪٿي آهي؟) ان جو جواب آهي ته ڳالهائڻ، ٻڌڻ ۽ ڏسڻ جو تعلق علم ۽ حيات سان آهي، جڏهن قدرت ۽ ارادي جو واسطو مختلف صورتن ۽ ان کي قبول ڪرڻ سان آهي. جيڪڏهن ٿورو غور ڪندين ته وري (وڻ جي مطلق صفتن) مان هر هڪ صفت کي ٻيءَ صفت جو عين ڏسندين. انهيءَ ڪري چوندا آهن ته وجود سمورو قدرت ۽ علم آهي. وڌيڪ سوچ ۽ سمجهه. تنهن ڪري ڪا ئي جو پڻ انهن ستن صفتن کان بنهه خالي هئڻ ناممڪن آهي. اهو سڀ ڪجهه سمجهه جي ڪميءَ سبب آهي. ورنه سڀ صفتون جزئي هجن توڙي ڪلي، باطن وجود ۾ سمايل آهن ۽ اهو

انهن سان متصف آهي، ۽ اهي سندس عين وجود آهن ۽ اهي هتي باقي رهڻ واريون آهن. ازل کان ابد تائين. هاڻي مثال طور جزئي موت، جزئي جهل، جزئي عجز، جزئي سکوت ۽ اهڙا ٻيا مثال [39] اهي اسان جي مٿاڇري (ظاهري) علم پتاندر آهن، نه ته حقيقت طور ڪا به شيءِ ڪانه ٿي وڃي ۽ ڪا شيءِ ڪانه ٿي ٿئي. بلڪ اهو سڀ هڪ امر آهي، جيئن اک جو چنڀڻ پر اسين چئون ٿا ته عجز جزئي قدرت مطلقه جو هڪ فرد آهي، ساڳيءَ طرح سکوت وغيره مطلق ضد (نه ڳالهائڻ) جا فرد آهن. مطلب ته ذات سڀني صفتن سان (سينگاريل) آهي ۽ اها سڀني اسمن سان بنا ڪنهن قيد ۽ اطلاق جي مسمي آهي. ان جو مثال: هڪڙو شخص آهي جيڪو لکڻ پڙهڻ يا درزڪي يا ڊڪاڻڪي يا لوهارڪي يا رنگريزي وغيره جي وصفن سان موصوف ۽ مسمي آهي، يعني هن سان ڪنهن به قسم جو قيد يا اطلاق ناهي. پر هن کي ڊڪڻ هجڻ سان مقيد ڪرڻ جو مطلب آهي ته هن ۾ ان صفت کان سواءِ ٻي صفت ناهي. وري هن کي هر قسم جي قيد (صفت) کان آجي ڪرڻ جو مطلب آهي ته منجهس انهن مان ڪابه وصف ناهي. ڇاڪاڻ ته ذات مجرد جي ڪا وصف ناهي ۽ ان جو ڪو خارجي وجود ناهي. پر جڏهن انهيءَ جو ڪو تقيد نه ڪجي ۽ نه ڪو اطلاق ڪجي بلڪ انهيءَ ذات کي هر قسم جي قيد ۽ اطلاق کان وانجهو سمجهي ڏسجي ته پوءِ اها انهن سمورين صفتن سان موصوف ۽ مسمي هوندي ۽ انهيءَ حيثيت ۾ اها ان سڀ يا ڪل جو عين هوندي. اها ڳالهه آهي جيڪا شيخ ابن عربي هنن لفظن ۾ ورجائي هئي. ”سبحان من خلق الاشياءَ و هو عينها“ يعني: ”پاڪ آهي اها ذات، جنهن شين کي پيدا ڪيو ۽ پاڻ انهن جو عين آهي“.

لهذا انهيءَ اطلاقي حيثيت ۾ ڪاٺي مطلق موصوف آهي ۽ هر صفت سان موصوف ۽ سڀني اسمن سان مسمي آهي، يعني پنهنجي ڪل جو عين آهي. اها ڪاٺي ان لحاظ سان فاعلي حيثيت واري آهي ۽ تقيد جي حساب سان مفعولي قيد ۾ آهي. انهيءَ لحاظ سان مقيد مطلق جو غير آهي ۽ مطلق مقيد جو عين آهي. ڇاڪاڻ ته تقيد ان جو هڪ اعتبار آهي. شيءِ پنهنجي اصل ماهيت جي لحاظ سان، ٻين اعتبارن ۽ لحاظن کان اک پور ڪندي، پنهنجي اصل اعتبار (ماهيت) جو غير نه هوندي آهي {40}. ان جو مثال هيئن آهي جيئن زيد پنهنجي حيثيت هوندي ڊڪاڻڪي جو غير نٿو

هجي، جڏهن ته حقيقت ۾ ڊڪاڻڪي سندس غير آهي. ڄاڻي ڇڏ ته علم، زندگي ۽ اهڙين ٻين اثرن ۽ صفتن جو اطلاق، جيڪي سڀ وجود جا فعل آهن، اسان مجازي طور ڪريون ٿا. ورنه اهي صفتون انهن افعالن جي ابتدا ۽ بنياد آهن. اها ڳالهه سمجهي ڇڏ. انهيءَ ڪري هتي اسان تفصيل کان ڪم ورتو آهي، ڇاڪاڻ ته وجود جو مسئلو ڏکيو آهي ۽ پوئين دور وارن مان تمام گهٽ ماڻهو ان کي سمجهن ٿا. جن کي اها ڳالهه سمجهه ۾ نٿي اچي اهي اجايا اعتراض ڪرڻ لڳن ٿا ته ”كلي طبعي“ خارجي طور موجود آهي ئي ڪانه. جڏهن ته اها (خارج ۾ موجود نه هئڻ واري ڳالهه) ڪلي ممڪن بابت آهي ۽ نه ڪلي واجب بابت (ڇاڪاڻ ته اهو خارج ۾ موجود آهي). جيئن فرمايو اٿس ”ليس ڪمٿله شيء“ (۱۱:۴۲). معنيٰ: ”هن جي مثال ٻي ڪا شيءِ ناهي“. هنن جو ٻيو اعتراض هن تي آهي، انما انا بشر مثلكم (الڪهف: ۱۱۰: ۱۸) معنيٰ: ”مان نه آهيان مگر اوهان جهڙو هڪ انسان“. حالانڪه تصوف وارن جو چوڻ اهو ناهي ته الوهيت، بشریت جي منافي آهي. ڇاڪاڻ ته مطلق مقصد جي منافي ناهي. ساڳيءَ طرح ٻيو اعتراض هي آهي ته ڪافرن کي عذاب ٿئي ٿو. چوڻه جيڪڏهن وجود (ذات) شين جو عين آهي ته پوءِ انهيءَ موجب واجب (تعالیٰ) کي خود عذاب پهچڻ لازم آهي. ان جو جواب هي آهي ته هو اهو ڪونه ٿا چون ته جنهن کي عذاب ٿئي ٿو، اهو مطلق وجود جو عين آهي. بلڪه هو اهو ٿا چون ته مطلق مقيد جو عين آهي. تنهن ڪري مطلق عين معذب بنجي ويو ۽ معذب ان جو غير.

جيئن چوندا آهن: (پنهنجي گڻن سبب) حبيب تون آهين، پر هن جو غير! يعني ڪپهه ڪپڙي کان ڌار ناهي پر ڪپڙو ڪپهه کان اعتباري لحاظ کان ڌار آهي ۽ اهو آهي ”اٿت“. ان ڪري ڪپڙي جا احڪام ايسٽائين آهن جيستائين اهو ڪپڙو انهيءَ اعتباري لحاظ ۽ خيال سان آهي ۽ هلندو رهي ٿو. پر جڏهن انهيءَ زائد امر جو خاتمو ٿيو ته ڪپڙو پنهنجي اصلي حالت ڏانهن موٽي ٿو يعني اهو ڪپهه ٿي پوي ٿو ۽ اهو چادر ۽ گوڏ پائڻ ۽ ويڙهڻ کان آجوت ٿي پوي [41]. انهيءَ ڪري چيو اٿن ته جنهن کي موت آيو تنهن کي چوٽڪارو مليو. هتان معلوم ٿيو ته عذاب ۾ هجڻ هڪ خيالي شيءِ آهي جيڪو ”مطلق“ سان قائم آهي. پر ”مطلق“ تي ثواب ۽ عذاب جي لحاظ کان هاڪاري توڙي ناڪاري ڪوبه حڪم لاڳو نٿو ٿئي. اهڙيءَ طرح هتان وري اسان کي

سندس ان قول جو مفھوم سجھ ۾ اچي ٿو جو چون ٿا: ”ان الصوفي خسر الدنيا والآخرة“ يعني: ”دنيا توڙي آخرت ٻئي صوفيءَ جي هٿان نڪتل آهن“. ٻين لفظن ۾ ان جو مطلب هي آهي ته جڏهن هو ذات مطلق جي مرتبي واري لذت ماڻي ٿو ۽ ادراڪ کان عاجز هئڻ ۽ غم ياسيت يعني نراسائي جي لذت ماڻي ٿو ته دارين (دنيا ۽ آخرت) جي مقيد لذت کان مٿي چڙهي وڃي ٿو.

هتان توکي سمجھڻ کپي ته ڪيترائي اهڙا آهن جيڪي ميت جي حالت ۾ هوندي زندهه آهن ۽ وري ڪيترائي اهڙا آهن جيڪي زندهه هئڻ جي حالت ۾ مئل آهن ۽ اهو انهيءَ ڪري آهي جو دنياوي نجات (يعني دنيا جي ڏکڻ ڏاکڻن کان چوٽڪارو) بدني موت ۾ آهي ۽ آخرت کان نجات روح جي موت ۾ آهي. ان جو مثال ڪپڙي جي موت وانگر آهي. چوڻه روح جي روحيات جي اعتبار کان ٻاهر نڪري وڃڻ سان اهو مطلق نور بنجي پوي ٿو ۽ صوفين سڳورن سان ائين ٿئي ٿو. تنهن ڪري صوفي لاءِ هن بدني حياتيءَ ۾ دنيا جي سختين ۽ تڪليفن کان نجات ڪانهي، انهيءَ ڪري دنيا جون مصيبتون هنن (يا نبين) لاءِ وڌيڪ سخت هجن ٿيون. پر هو آخرت جي تنگيءَ کان روح جي موت ڪري ڇڏن آهن. پر صوفين کان سواءِ ٻين لاءِ ٻنهي هنڌن تي عذاب هجي ٿو، ڇاڪاڻ ته اهي ٻنهي هنڌ زندهه هجن ٿا. بلڪ هنن لاءِ آخرت ۾ دنيا جي عذاب کان وڌيڪ شديد عذاب آهي. اهو هن ڪري جو هن دنيا ۾ کين پنهنجي محبوب شيءِ مليل هئي، جيڪا سندن دنياوي مقصد لاءِ هئي پر آخر ۾ اهي ٻئي ڇڏ ڇڏي دنيا جون لذتون هن ڪري ڇڏ ڇڏي وين جو انهن جا ذريعا يعني حواس ختم ٿي وين ۽ آخرت جون لذتون هن ريت هٿان هليون وين جو سندن روح اعتباري حالتن سان مشغول ٿي ويا ۽ ان جي نتيجي ۾ سندن روحن آڏو حجاب اچي ويو. جنهن ڪري جيئرو سدائين لاءِ مُردو ۽ مُردو ابدي طور جيئرو بنجي پوي ٿو. سو پاڪ آهي اها ذات جنهن پنهنجي لطف کي قهر ۾ لڪايو آهي. ۽ قهر کي وري لطف ۾ لڪايو اٿس، جنهن زندگيءَ ۽ موت کي پيدا ڪيو. يعني عدم ۽ وجود کي ته جيئن اوهان کي آزمائي ته توهان مان ڪير ٿو چڱا ڪم ڪري. اهو لڪائڻ بالڪل عقل جي تقاضا موجب آهي.

هن ايتري ساري ڏيگه جو مقصد هي آهي ته مبداءِ ۽ معاد اهي اطلاقي آهن ۽ (شريعت جا) احڪام انهن ٻنهي جي وچ ۾ تقيدات جي صورت ۾ آهن. انهيءَ ڪري

جيڪڏهن تون اطلاق کي پهچي وئين ته ڄڻ نجات ماڻيئي، ڇاڪاڻ ته اهو ثابت ٿيل آهي ته سڀ مقيد دير مدار ضرور اطلاق کي پهچن ٿا. جيئن قول خداوندي آهي: ”الا الي الله تصير الامور“ (۵۳:۴۲). معنيٰ: ”خبردار، سڀ معاملن الله ڏانهن موت کائن ٿا“. معلوم ٿيو ته جيڪي ڪافرن جي نجات جا قائل آهن (جهڙوڪ شيخ ابن عربي) وٽ به هڪ سبب آهي. پر اسين چئون ٿا ته جڏهن ڪافر ڪفر جي تقيد کان مطلق ٿئي ٿو ته اهو ڪافر نٿو رهي بلڪه اهو نور بنجي پوي ٿو، انهيءَ ڪري هو جنت ۾ مومن بنجي داخل ٿيندو. اهڙين آيتن جو مطلب هي آهي ته ڪافرتي جنت حرام آهي ۽ اهو هميشه لاءِ دوزخ ۾ رهندو جيستائين هو ڪافر آهي. هاڻي سوال هي ٿو پيدا ٿئي ته ڇا ڪفر جي حالت ۾ موت کان پوءِ ڪفر کان نجات ٿي سگهي ٿي؟ اهي ”متشابهات“ (ڏاڍا منجهيل مامرا) آهن ۽ الله ۽ سندس رسول تي ڇڏيل آهن.

وري جيڪڏهن تون پڇين ته هن سنڌي بيت جي معنيٰ مفهوم جهڙي ڪا ڳالهه برڪ اهل علم منجهان جيڪي ظاهري ۽ باطني علوم جا جامع آهن، ڪنهن ان جي تائيد ۾ ڪئي آهي؟ ان جو جواب آهي ته هاڻو، اهڙن مڙني بزرگن ائين چيو آهي.

امام غزالي احياء العلوم ۾، شيخ ابن عربيءَ ”اسراء“ ۾ ۽ حضرت مجدد الف ثانيءَ ”مبداء ۽ معاد“ ۾ اها تصريح ڪئي آهي ته ڪائنات جو صانع ائين آهي جيئن بدن ۾ روح، جيڪو نه ان ۾ اندر آهي ۽ نه ٻاهر، نه ان سان ڳنڍيل آهي نه جدا، بلڪه ڪائنات هن سان ئي قائم آهي {43}. جيئن بدن جو قيام روح سان آهي. اهل معرفت روح کلي جي وضاحت ڪندي چون ٿا ته اهو وجود مطلق آهي ۽ ان مان مراد اهڙي شيءِ آهي جنهن لاءِ ڪو قيد ناهي ۽ لفظ ”انا“ ان ڏانهن اشارو ڪري ٿو. فصوص جي شارح (جامي) تڏهن ته صراحت ڪندي چيو آهي ته روح هڪ لحاظ سان بدن جو عين آهي ۽ هڪ لحاظ سان ان جو غير آهي. جهڙيءَ ريت ڪائنات جو صانع (هڪ لحاظ سان ان سان گڏ ۽ هڪ لحاظ سان ان کان ڌار) آهي. حاصل مطلب ته هو چون ٿا ته صانع خود (كلي) روح آهي ۽ عالم (كلي) بدن آهي پراڻيءَ طرح جو ان ۾ نه ڪو حلول (ان ۾ داخل ٿيل) آهي نڪو اتحاد (ان سان گڏ آهي)، نڪو قرب نڪو بُعد (ان کان ٻاهر آهي) نڪو فصل آهي نڪو وصل آهي، بلڪه هي عالم پنهنجي شان (قيد)، حيثيت ۽ سندس فعل هئڻ واري وصف سان ائين آهي، جيئن ڪپهه لاءِ ڪپڙو هئڻ. نه ته اها ذات واحد

آهي ۽ سندس نالا هن ڪري گهڻا آهن جو سندس صفتون ۽ فعل گهڻا آهن. تنهن ڪري جيڪو ”هم اوست“ جو قائل آهي ته اهو به انهيءَ لحاظ سان قائل آهي (ڪلي روح ۽ عالم مبداءِ و معاد ۾ هڪڙي ئي حقيقت آهن) ته پوءِ سمجهڻ گهرجي ۽ اجائي تهمت نه هڻجي. هاڻي جيڪڏهن تون سوال ڪرين ته ان لحاظ کان جيڪڏهن مٿئين مشائخن جي عبارت تي نظر ڪبي ته پڌري يا اڻ پڌري نموني وحدت الوجود يعني مٿني شين جي موجود جي وحدت صاف نظر اچي ٿي. آءُ ان جي جواب ۾ چونڊس، شيخ سعدي پنهنجي ديوان ۾ چئي ٿو.

نظر آوردم بردم، که وجود بتو ماند
هم اسمند، و تو جسمي، هم جسمند تو جاني

معني: جڏهن نگاهه ڪئي ڏنم ته معلوم ٿيو ته فقط وجود تنهنجو ئي آهي. ٻيا سڀ نالا آهن. تون جسم آهين. يا وري ٻيا سڀ جسم آهن تون جان آهين. شيخ فرید الدین عطار ”منطق الطیر“ ۾ وري هيئن چيو آهي:

جمله یک ذاتست و اما متصف
جمله یک حرف، و عبارت مختلف

معني: سڀئي شيون هڪ ذات آهن، پر صفتن سان گڏ آهن. ان طرح مٿوئي هڪ حرف آهي، عبارت جدا جدا آهي. شيخ جامي ”سلسلة الذهب“ ۾ چيو آهي:

در زمان و زمین و کون و مکان
هم او بین چه آشکار و چه نهان

معني: زمين ۽ زمان ۾، کون ۽ مکان ۾، سڀ اهو ٿو نظر اچي، خواه ظاهر خواه باطن.

مولانا روميءَ پنهنجي مثنويءَ ۾ شيخ ابن عربيءَ کان نقل ڪندي وري هيئن چيو آهي:

گفت المعني "هو الله" شيخ دين {44}

بحر معني هاست رب العالمين

معني: "هو الله" جي معني شيخ (ابن عربي واه جي) ڪئي آهي، ("هو" جي ضمير جو مطلب "دين" ورتو اٿس ۽) چيو اٿس: ان جي معني "دين، الله ئي آهي" ۽ جهانن جو پالڻهار، معنائن جو سمند آهي. وڌيڪ اهو به چيو اٿس:

ماعدم هائيم هستي ها نما

تو وجود مطلقي فاني نما

معني: اسين عدم يا ڪين آهيون پر هستيءَ جي ڏيکاري پيا ڏيون ٿا. تون وجود مطلق آهين، پر فاني يا ڪين ٿو ڏسڻ ۾ اچين. اڃان ائين به فرمائي ٿو:

او مثال جان ماچون دست وها

بسط و قبض دست از جان شد روا

معني: هو (الله جي ذات) ساه وانگر آهي ۽ اسين هٿن پيرن وانگر. هٿن جو ڪلڻ ۽ بند ٿيڻ ساه جي ڪري ٿي آهي.

اهڙيءَ طرح ٻيا به ڪيترائي بيت چيا اٿس، جن جو مطلب آهي ته سڀ ڪنهن جسم ۾ ذات به آهي ته صفات به آهي، جن مان ڪي ڏسي سگهجن ٿا ته ڪي نٿا ڏسي سگهجن ۽ ان ۾ جنت (ذات) ۽ دوزخ (جسم) اچي وڃن ٿا. مطلب ته ڪنهن به شيءِ ۾ ذاتي ۽ اصلي طرح يعني مطلقا ڪا خرابي ڪونهي. اهو ائين آهي جيئن نانگ جو زهر موت به آهي ته زندگي به آهي ۽ پڻ هر ذرو جيئرو ۽ ڄاڻ وارو (يعني ڪلي ۽ مطلق وارو) آهي. عبدالغفور لاري شرح اللمعات جي حواشيءَ ۾ چوي ٿو: جنهن پنهنجو پاڻ سڃاتو ته ان ڄڻ پنهنجي رب کي سڃاتو، ڇاڪاڻ ته هو پاڻ ان (رب) جي حقيقت آهي. امام غزاليءَ پڻ احياء العلوم ۾ چوي ٿو ته جيڪا شيءِ حقيقي طور وجود رکي ٿي اها فقط الله جي ذات آهي ۽ باقي سڀ ان جو ظل يا پاڇو آهي، ڇاڪاڻ ته اهو سندس فعل

آهي. پر فعل پنهنجي ذات ۾ معدوم آهي ۽ ان جو اصل ۾ ڪو وجود ڪونهي. تنهنڪري اهو فعل ذاتي طرح معدوم آهي، ۽ غير ڪان سواءِ ڪو وجود نٿو رکي. هتي تون چئي سگهين ٿو ته فقيه حضرات وحدت الوجود جي ڳالهه چونه ٿا ڪن، جنهن ڪري هن مسئلي ۾ اختلاف ٿو ٿي پوي، ڇا اهو اختلاف لفظي آهي يا حقيقي؟ ان جو جواب هي آهي ته اهو اختلاف لفظي آهي جيڪو تحقيق کان پوءِ ختم ٿي وڃي ٿو، جيئن مجدد الف ثاني پنهنجي رسالن ۽ مڪاتيب ۾ ان ڳالهه جي تحقيق ڪئي آهي. الله جل شانہ اسان کي انهن مان فائدو پهچائي. وري جيڪڏهن تون پڇين ته انهن جي وچ ۾ آخر اهو تنازعو ڪيئن ٿو نڀيري سگهين؟ ته ان جو جواب هي آهي ته ان جي سمجهاڻي تمام ڊگهي آهي، جنهن جي هتي گنجائش ناهي. پر هتي ايترو واضح ڪجي ٿو ته مطول جو مصنف ”فن البيان“ ۾ اها صراحت هيئن پيش ڪري ٿو. چوي ٿو ته تون جڏهن چوين ٿو ته مان ”گل ڏنو“ ته عرف عام ۾ اها ڳالهه صحيح چئبي. جڏهن ته حقيقت ۾ تون گلن جو فقط رنگي ڏسين ٿو، ان جو جسم نٿو ڏسي سگهين. شيخ عبدالحق محدث دهلوي صراط جي شرح ۾ جمعي جي فضائل جي بيان ۾ چوي ٿو ته (انسان جو) جسم معقول وارن وٽ غير مرئي يعني نظر نه ايندڙ شيءِ آهي. پر عرف عام ۾ ۽ شرع جي لحاظ سان (بدن ڏسي) اهو چوڻ صحيح آهي ته مان جسم کي ڏٺو. انهيءَ لحاظ سان مومنن جو پنهنجي رب کي جنت ۾ ڏسڻ به عرف عام توڙي شرع طور صحيح آهي، ۽ اهي ٻيو ڪجهه نه ڏسندا پر اهو الله جي نور جو جلال هوندو.

مجدد الف ثانيءَ جي راءِ آهي ته هي سمورو عالم اعراض جو مجموعو آهي. اهو سندس مذهب ۽ ڪائنات علاوہ وجودين (وحده الوجودي صوفين) جو به اهوئي مذهب آهي. معتزلن مان وري نظام ۽ شيخ ماتريديءَ جو پڻ ان طرف لاڙو آهي. اهڙي پٽرائي ”تبصره“ ۾ ملي ٿي. پر وجودي حضرات چون ٿا ته عالم ذات سان قائم آهي. پر مجدد عليه الرحمه عالم جي (خارج ۾ موجود) صفات سان قائم هجڻ جو قائل آهي. نظام صفات کي عين قرار ڏئي ٿو. حضرت مجدد عليه الرحمه جو چوڻ آهي ته اها ڳالهه عارف ڪامل کان سواءِ ٻين ۽ ٻين سمورين شين بابت آهي. ان تي سڀني جو اتفاق آهي ته عارف ڪامل ”عرض“ ناهي. ان صورت ۾ جڏهن توکي اها خبر پئي ته پوءِ اتان توکي اهو معلوم ٿي ويو ته محسوسات (ڏهن حواسن ۾ ايندڙ) غير الله آهن. اها راءِ

اهل ظاهر توڙي اهل باطن ۽ وجودي توڙي شهودي سڀني حضرات جي آهي. پر محسوسات الله جي ذات کان پري ناهن، ڇاڪاڻ ته هو ان سان ئي قائم آهن، جيئن ان تي ٻنهي ڌرين جو اتفاق آهي، اها ڳالهه ”تبصره“ ۾ آيل آهي:

ان ريت اهل ظاهر پڻ مڃن ٿا ته هر شيءِ هن سان قائم آهي ۽ وجودي حضرات جي انهيءَ قول جو پڻ اهوئي مطلب آهي، جڏهن هو چون ٿا ته ”هم اوست“ يعني سڀ هو پاڻ آهي. يعني سڀ ڪجهه سندس اثر سبب آهي ۽ سڀ ان جو پاڇو آهي يا سڀ ان جو فعل آهي يا هن جي ڪري قائم آهي. مطلب ته سمورين شين جي ڏانهن نسبت ظهور جي اعتبار کان آهي وجود جي اعتبار کان نه آهي. يعني سڀ ان جو ظهور آهي ۽ غير جو ظهور ڪونهي. انهيءَ ڪري هي سمورو عالم سندس مظهر آهي، جنهن تي ٻنهي ڌرين جو اتفاق آهي ۽ ان ۾ ڪو تڪرار ڪونهي. پر پوءِ انهن مان ڪي چون ٿا ته مظهر خود ظاهر جو عين آهي، جيئن اڪثر مشائخ چون ٿا، پروري انهن مان ڪي چون ٿا ته مظهر سندس غير آهي ۽ اها راءِ مجدد الف ثانيءَ جي آهي. بهرحال حق سچ اهو آهي ته ٻئي ڳالههون شريعت توڙي حقيقت جي نظر سان صحيح ۽ برصواب آهن. پر جيئن ته مجدد عليه الرحمه نبوت جو وارث هو، جيڪا شريعت جي پاسي کي ترجيح ڏئي ٿي، جنهن ڪري پاڻ ”غيريت“ کي سرسي ڏني اٿس. ڇاڪاڻ ته شريعت غير ۽ غيريت تي مبني آهي. ورنه مولانا روميءَ چيو آهي:

چون ڪ بهي رنگي اسير رنگ شد
موسيٰ و فرعون اندر جنگ شد
چون به بيرنگي رسي کان داشتي
موسيٰ و فرعون اندر آشتي

(جڏهن بهي رنگي رنگ جي قيد ۾ اچي وئي ته موسيٰ ۽ فرعون ۾ جنگ ٿي وئي. پر جڏهن تون ان بهي رنگيءَ کي رسندين جيڪا تو وٽ اصل ۾ هئي ته موسيٰ ۽ فرعون پاڻ ۾ صلح ۾ آهن).

يعني: حقيقت ۾ (مبداءِ توڙي معاد ۾) ڪثرت آهي ئي ڪانه، ان ڪري (حقيقت جي ڏاڪن تي چڙهڻ کان پوءِ) حاڪم ۽ محڪوم عليه جو تصور نٿو رهي سگهي.

[۴۵] کٽي نظر نقل جو، کٽي ٽين ڪلام
 کٽي فوج فڪر جي، کٽي ماٺ مقام
 کٽي مس چون مام، کٽي ڪڇڻ پٿرو

نثري ترجمو: اهي عارف (حالتن جي تقاضا موجب) ڪڏهن پنهنجي نظر فقط نقلي علوم (تفسير، حديث، فقه وغيره) تائين محدود رکن ٿا ته ڪڏهن وري هو علمِ ڪلام جو سهارو وٺن ٿا، ڪڏهن فڪر ۾ غرق آهن ته ڪڏهن وري ماٺ جي مقام ۾ هليا ٿا وڃن. ڪنهن مرحلي تي هو مشڪل سان ڪا راز جي ڳالهه ڪن ٿا ته ڪڏهن وري بالڪل پٿرو سڀ ڪجهه ڇڻي ڏين ٿا.

هيءُ ذڪر انهيءَ عارف دانا جو آهي ته جڏهن هو گفتگو ڪري ٿو ته انهيءَ فن جي مناسب نموني اختيار ڪري ٿو ۽ ٻي ڪا به اجائي ڳالهه ان سان نٿو وڇڙائي، بلڪ اهڙي صاف انداز سان ڳالهائي ٿو. انهيءَ فرق سبب عارفن ۾ فرق ٿين ٿا، اهو فرق آهي، صاف عبارتون ۽ ليک ٺاڻ جي ۾ ڪا واڌو ڳالهه وڌائي ۽ اجائي ڊيگهه نه هجي. اهوئي سبب آهي جو جڏهن اهڙو عارف پنهنجي زبان سان (الله کان سنئون سڌو) نقلي واردات بيان ڪري ٿو ته پاڻ کي انهيءَ ڏنل ٻڌل تائين محدود رکي ٿو جنهن جو اثر هن پاڻ محسوس ڪيو آهي. پر جڏهن هو عقليات بابت پنهنجي زبان چوري ٿو ته منطق جي قاعدن تي ٻڌل سوچ ۽ فڪر کي ڪم آڻي ٿو ۽ ٻي ڌر کي جواب ڏيڻ واسطي اهي دليل ڪم آڻي ٿو، جن تي سندس مخالف جو اعتقاد هوندو آهي، پاڻ ڀلي انهن تي اعتقاد نه رکندو هجي. جڏهن هو حقيقت بابت زبان کولي ٿو ته هميشه حق سان گڏ هلي ٿو، جتي به کيس حق وٺي وڃي. انهيءَ هنڌ هو ڪنهن خاص مذهب جو خيال نٿو رکي ۽ نه وري ان ڏس ۾ ڪنهن دوست يا پاڙيسريءَ کي خيال ۾ آڻي ٿو. ”فمن شاء فليؤمن و من شاء فليڪفر“ (۱۸: ۲۹) معنيٰ: ”جنهن کي وٺي ته ايمان آڻي ۽ جنهن کي وٺي انڪار ڪري“. اتي هن جي زبان سچ ۽ انصاف جي زبان ٿي پوي ٿي جيڪا هر وقت حق ڏانهن مائل رهي ٿي جتي به اهو هجي. پر جڏهن اهل انوار (اشراقين) جي زبان ۾ ڳالهائي ٿو

تہ اہي اصطلاح ڪم آڻي ٿو جيڪي الاهي اسرارن جا ڄاڻندڙ انهن رازن کي بيان ڪرڻ وقت ڪندا آهن جنهن جو خاص علم سندن اندر ۾ هوندو آهي. اهو علم ان ڪري حڪمتِ الاهي جي پيرويءَ ۾ سندن دلين ۾ لڪل هوندو آهي، ڇاڪاڻ تہ الله تعاليٰ اهو علم پنهنجن ڪن خاص ٻانهن تي ظاهر ڪندو آهي پر عام ماڻهن کان ان کي اوڻ ۾ رکندو آهي.

انهيءَ ڪري عارفن لاءِ لازم ٿيو پوي تہ اهي ان علم کي اهڙن انسانن ۾ پکيڙڻ جيڪي الاهي قربت جا لائق آهن ۽ ٻين کان ان کي لڪائين. ان ريت هو اهو علم اهڙن اصطلاحن ۽ لفظن سان کين پهچائيندا آهن جيڪي منجهن هلندڙ آهن، ۽ هومئن اها ڳالهه روشن ڪندا آهن تہ اهو علم انهن کي ئي سونهي ٿو جيڪي دلئون پاڪ، ڏاها ۽ ڀلارا انسان آهن، جن کي هو (الله جي تقرب واري) رستي جي مڙني منزلن کان واقف ۽ انهن طالبن ۾ رب العالمين طرف حج اڪبر جي منادي ڪندا آهن. اهڙي مرحلي تي جنهن جي روح ۾ پنهنجي اصلي وطن جو اشتياق پيدا ٿئي ٿو ۽ اهو سڏڻ واري (عارف) جي سڏ تي جيءُ چوي ٿو تہ هو اهڙن هدايت يافتہ سالڪن مان ٿي پوي ٿو جن جا ڪيترائي درجا ۽ قسم آهن ۽ انهن مان ٿي پوي ٿو جيڪي پيرن پنڌ هلي توڙي سوارين تي چڙهي واصل بنجي چڪا آهن. انهيءَ وصول واري حالت ۾ بہ سندن ڪيئي ٽولا آهن. ليڪن جيڪو حال سان مشغول ٿي ٿو پوي تہ هو ماڻ ۾ بالڪل ڀت وانگر بنجي پوي ٿو، جڻ گونگو آهي ۽ اهو سڀ نتيجو وقت ۽ حال جي ان عارف جي اطاعت جو آهي سندن اهڙي هلت تي سواءِ انهن ماڻهن جي جيڪي اڳيئي گمراهه ۽ ڇت آهن، ٻيو ڪوبه اعتراض ڪونه ٿو ڪري. الله جي پناهه اهڙن اڀاڳن کان! اهلِ ظاهر وارن ويسلن (غافل) جي ڪهڙي ڳالهه ڪجي، خود انهن مان ڪي جيڪي تصوف ۽ عرفان سان نسبت رکندڙ ڄڻجن ٿا، اهي چون ٿا تہ مسلمانن جي صراطِ مستقيم ۾ هي ڪڏا ڪوبا ۽ هلاڪتون چوڻيون رکيون وڃن؟

اهو اشارو هوندو آهي شيخ ابنِ عربي جي ڪتابن ڏانهن جتي شيخ پنهنجي حال بابت ٻڌايو آهي ۽ پنهنجي مقام بابت ڄاڻ ڏني آهي. پر ويڃاري (اعتراض ڪرڻ واري) کي اها خبر ئي ناهي تہ هر علم لاءِ ان جا پنهنجا ماڻهو هوندا آهن. جيئن الله تعاليٰ باهه جي تخليق کي هن ڪري نہ روڪيو آهي جو انهيءَ سان نيڪ انسانن جا

ڪپڙا پڻ سڙي سگهن ٿا. ساڳيءَ طرح الله سبحانه و تعاليٰ درياءَ ۽ سمنڊ پيدا ڪرڻ کي به هن ڪري نه روڪي ڇڏيو آهي جو منجهس ننڍا توڙي وڏا ٻڏي سگهن ٿا. بلڪ الله تعاليٰ قرآن نازل ڪيو ۽ ان ۾ به متشابها ۽ محڪمات رکي ڇڏيا آهن، جڏهن ته ڪن متشابها سان ڪي گمراهه به ٿيا آهن پر قرآن ۾ متشابها ڪي انهن لاءِ لائون اٿس جيڪي ان جا اهل آهن باقي ٻين کان انهن کي لڪائي ڇڏيو اٿس، ڇاڪاڻ ته اهڙن ۾ ڪا چڱائي يا پلائي ڪانه ڏنائين تنهن ڪري انهن کي اهي نه ٻڌرايائين. ڪي وري چون ٿا ته اهڙي ڪلام مان ڪوبه فائدو نٿو وٺي سگهي، حالانڪه هو ڏسي ٿو ۽ هن کي خبر آهي ته اهڙو چونڌڙ جنهن جو بنياد مضبوط ناهي، ان جون ڳالهيون منڍ کان ڪا حيثيت ئي نه ٿيون رکن، جڏهن ته اهڙي آخري حد تي پهچندڙ جي ڳالهه کي سمجهڻ لاءِ اهو شرط آهي، انهيءَ ڪري سڀئي عارف بصيرت ۽ تحقيق کان سواءِ ڪا ڳالهه نٿا ڪن. انهن مان ڪن کي خواب جي حالت ۾ واضح حڪم ملن ٿا ته ڪن کي وري ڪئين قسمن جي ڪشف ۽ الهام وسيلي خبر ملي ٿي ڪن لاءِ وري اها ڳالهه ثابت ٿي چڪي آهي ته هو انهن منجهان آهن، جن کان الله تعاليٰ اهو ميثاق وارو عهد ورتو آهي ته کين جيڪو علم مليو آهي اهو سندس ٻانهن کي سيکاريندا جيئن اهي بنڊا الله جو قرب ماڻي سگهن. ڪن تي وري اها ڳالهه اوائڪي ٿي آهي ته اها شيءِ نيڪي ۽ تقويٰ بابت هڪ ٻئي سان تعاون، هڪ ٻئي کي حق جي نصيحت ڪرڻ ۽ نادانن جي رنجائيندڙ ڳالهين تي صبر جو سڀ کان وڏو ذريعو آهي. ان جا ٻيا به ڪئين عمدا ڪارڻ ۽ اعليٰ مقصد آهن.

بهرحال هر قسم جو نفعو رسائڻ الله تعاليٰ جي هٿ وس آهي هو جنهن کي گهري نفعو ڏئي ٿو ۽ جنهن کي گهري ان کان پري ڪري ٿو ڇڏي. ان ڪري الله تعاليٰ فرمايو آهي ته ڄڻي ڇڏ ته مون کي ڪنهن جو وڪيل يا ذميوار نه بنايو ويو آهي ۽ اهو حڪم گهڻي ڀاڱي عوام بابت آهي. خواص (خاص ماڻهن) بابت ناهي. خاص (خليلن) بابت حڪم هي آهي ته الله تعاليٰ انهن کي اها نصيحت ٻڌرائي ٿو ۽ انهيءَ رستي تي اڳتي وڌڻ ۾ سندن مدد ڪري ٿو ۽ مٿن هر ڳالهه کولي ٿو. تنهن ڪري سالڪن منجهان اڪثر اهو اعتقاد رکي ويهن ٿا ته سندن عروج جي آخري چيڙو پهرين آسمان تائين يا ان کان پوءِ

ڪرسيءَ جي مقام تائين آهي يا ان کان پوءِ (وڌ ۾ وڌ) ڪن ٻين مقامات تائين. سي اهو خيال ڪري ويهن ٿا ته ان کان اڳتي ڪو مقام نٿو بچي جنهن جي ذوق (پسڻ) جو هو مزو وٺن، تڏهن سندن همت به جواب ڏئي وڃي ٿي.

اهڙيءَ صورت ۾ عارف ڪامل لاءِ لازم آهي ته هو انهيءَ روحاني سفر جي منزلن جي چٽائي ڪري ۽ انساني لطيفن جي معراج جي آخر تائين پهچي ڏيکاري يعني ”سير الي الله“ کي توڙي رسائي.

مطلب ته جڏهن ٻانهي کي انهيءَ ريت ان عالم جي اسرارن ۾ نيو وڃي ۽ کيس ملاءُ الاعليٰ جي قرب وارن مڙني خزانن مان هٿ حاصل ٿئي ٿو، تڏهن هو هڪ مڪمل ٻانهو بنجي پوي ٿو. جيڪو هر لحاظ کان مطمئن آهي، فرمانبردار آهي ۽ پاڻ کي فقط الله واسطي يڪسو سمجهي ٿو. الله کيس پنهنجي لاءِ چونڊي وٺي ٿو ۽ کيس نهايت اهڙو شرف وارو ڪري ڇڏي ٿو، جو پوءِ جڏهن هو نماز پڙهي ٿو ته هي سمورو جهان ان سان گڏجي نماز پڙهي ٿو ۽ جڏهن هو خيال ڪري ٿو يا گهري ٿو ته عالم ارواح جي حقيقتن کي ڏسي ۽ ان جو مڪاشفو ڪري ته پنهنجي وجود ۾ عالم ارواح جي روحاني بلنديءَ کي چمڪاڻ ڪندي ڏسي ٿو، جيڪو سندس روح جي حقيقت وانگر هجي ٿو. کيس محسوس ٿئي ٿو ته وجوب جون چابيون وٽس آهن ۽ پنهنجي ذات جي آئيني ۾ هو شهود حاصل ڪري ٿو. بهرحال هي سڀ ڪجهه ”سير الي الله“ جو نتيجو آهي جنهن کي روحاني معراج جو نالو پڻ ڏنو ويو آهي ۽ ان جو مول متو هي آهي ته سندس روح سموري ظاهري توڙي باطني وجود جو هڪ آئينو بنجي پوي ٿو. چوٽه اصل ۾ هن کي ملاءُ الاعليٰ وٽان هر قسم جا وڏا مرتبا مليل هوندا آهن ۽ تڏهن هو ڌرتي تي خليفي يا نائب جي رتبي تي فائز ٿي پوندو آهي. ان کان پوءِ اهو سير آهي جنهن کي ”سير في الله“ (الله جي اسماء ۽ صفات وارو سير) چئجي ٿو، جنهن جي ڪڏهن به ڪا انتها نٿي ٿئي، چوٽه تجليءَ جا مرتبا اڻ ڪٽ آهن. اتي عارف جي مٿان لازم ٿيو پوي ته ٻين سالڪن کي هن رستي جي منزلن ۽ مقامات کان واقف ڪري، اهو هن ڪري ته جيئن سالڪ شروع ۾ يا ڪٿي واٽ تي ٽڪجي بيهي نه رهي يا اڌ ۾ ڇڏي هليو نه وڃي.

هيءَ ڳالهه ”حقيقت“ جي باب ۾ ثابت ٿي چڪي آهي ته شوق مان اڏامڻ وارو

شخص (سنت جو عالم) پنهنجي معرفت جي آخري حد تائين اڏامندو رهي ٿو، تانجو سندس همت جو پڪي ٿڪجي ڪري ٿو پوي ۽ اهڙن سنت وارن (عالمن) کي پيش ايندڙ ڪيفيتون ختم ٿي ٿيون وڃن. اهوئي سبب آهي جو جيڪڏهن هو (پنهنجي) ذات بابت ڄاڻي وٺن ها ته اها (علم واري) صفت ترڪ ڪري ڇڏن ها!

[۴۶] جيڪي پسج پاڻ، جيڪي وسهه پسئين انهان پري ڪاڻ، عالم ڪهن ڪفر جي

نثري ترجمو: توکي ڪي ته جيڪي ڪجهه پاڻ ڏسي سگهين ٿو اهو ڏس يا جيڪي ٻين ڏٺو آهي، ان تي يقين ڪر. انهن ٻنهي کان جيڪي پري آهن، انهن بابت عالم سڳورا ڪفر جي راءِ رکن ٿا.

هتي اشارو آهي اهڙي مومن ڏانهن جنهن کي عقل (اجتهاد) مان بهرو مليل آهي جنهن جي اثر هيٺ پاڻيهي شين جي چڱائي ۽ برائي ۾ نڪيڙ ڪري ٿو ۽ اهو علم آهي، يا وري نبين ۽ عالمن جي تصديق هيٺ ائين ڪري ٿو، جنهن کي ايمان ڪوٺجي ٿو. جيئن الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: ”يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات“ (۱۱:۵۸). معنيٰ: ”الله تعاليٰ توهان مان انهن جا درجا بلند ڪري ٿو جن ايمان آندو ۽ جن کي علم سان نوازيو ويو“. انهيءَ ڪري جيڪو انهن ٻنهي درجن (پنهنجي عقل يا نبين جي تصديق) کان وانجهيل آهي اهو عارفن ۽ عالمن جي اتفاق موجب ڪافر آهي. چو ته شرع جي لحاظ کان ڪافر اهو آهي جيڪو ٻوڙو، گونگو ۽ اندو آهي ۽ جيڪو شين بابت سندن حال جي لحاظ کان احڪام نٿو ڄاڻي ۽ نه وري عالمن ۽ نبين جي ٻڌايل ڄاڻ تي ڀروسو ٿو ڪري، اهو انهيءَ تعريف هيٺ اچي ٿو. اهو ان ڪري به ته جيڪڏهن سندس عقل ٻڌندڙ ۽ ڏسندڙ وائسندڙ هجي ها ته جيڪي ڪيس ڏسڻ ۽ ٻڌڻ گهربو هو سو ڏسي ۽ ٻڌي سگهي ها. ڇاڪاڻ ته عقل کي به ته پنج حواس آهن (ٻڌڻ، ڏسڻ، سگهڻ، چڪڻ، دل ۾ محسوس ڪرڻ) فقيهن جي هن قول جي اهائي رمز آهي جو چيو اٿن ته ايمان جو شرط هي آهي ته ماڻهو (پنهنجي عقل ۽ قلب سان) حرام کي حرام طور ۽ حلال کي حلال طور سڃاڻي ۽ سمجهي. هن مان توکي خبر پئي ته مقلد

به مومن ليڪجي ٿو، جيتوڻيڪ ضعيف ايمان وارو آهي.

انهيءَ ڪري سندس ايمان بابت اختلاف آهي، پر اڪثر (عالم) سندس گناهگار هوندي ان کي صحيح سمجهن ٿا، توکي ڪپي ته پنهنجي دماغ کي صاف پاڪ رک ۽ ان کي پيل پردن کان آڇو ڪر ۽ اهو قول ٻڌ ته هر شيءِ پنهنجي ”حال“ واري زبان سان چوي ٿي ته منهنجي متعلق (شريعت جو) حڪم هي آهي. انهن مان ڪا چوي ٿي ته آءٌ حرام آهيان، ڪا چوي ٿي ته آءٌ حلال آهيان ۽ ڪا وري چوي ٿي ته آءٌ مڪروه آهيان. ”حال“ مان منهنجو مطلب حڪم سان ٺهڪندڙ وصف آهي. جيئن حرام شيءِ کي نقصان ڏيندڙ ۽ حلال شيءِ کي نفعو ڏيندڙ چوڻ. وري هر ڪا شيءِ چوي ٿي ته منهنجو وجود انهيءَ ذات قديم سان سلهاڙيل ۽ ان جي ڪري ئي آهي جيڪا واجب الوجود آهي ۽ ان کي ”حالي ميثاق“ چئجي ٿو. غزاليءَ احياءِ علوم الدين ۾ چوي ٿو ته جنهن شخص کي پنهنجي اندر ۾ اها ڪيفيت محسوس ٿئي (ان جو ادراڪ ٿئيس) ته ايمان وارو آهي ۽ جنهن کي اندر ۾ اها ڪيفيت نصيب نه ٿي ته اهو ڪافر آهي. بهرحال انهيءَ ادراڪ نه ڪرڻ تي انسان جو پڇاڻو يعني محاسبو ڪيو ويندو. چوڻه ڪيس ان ادراڪ جو اوزار ڏنو ويو آهي ۽ اهو آهي عقل، جنهن سان ڪيس ٻين ساهه وارن جي مقابلي ۾ نوازيو ويو آهي. ٻيا ساهه وارا شاهدي ڏين ٿا پر انهن کي پنهنجي شاهدي ڏيڻ جو انسان وانگر ادراڪ ناهي. انهيءَ شاهديءَ ڏانهن حضرت موسيٰ عليه السلام هيئن چئي اشارو ڪيو: ”قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه“ (۵۰: ۲۰). معنيٰ: ”اسان جو رب اهو آهي جنهن هر شيءِ کي خلقت عطا ڪئي“. هتي ”خلقت“ مان مراد (ٻين کان نرالي ۽ ڌار) ”مخصوص صورت“ آهي. ڇاڪاڻ ته مخصوص وجود، مطلق وجود تي شاهد آهي. اهو هن ڪري جو ”خصوصيت“ هڪ اهڙي وصف آهي جو ضروري آهي ته ان جي ڪا خالقيندڙ ذات هجي. هتي تون چئي سگهين ٿو ته اسان کي ڪافر، مومن ۽ عالم هئڻ جي اصل معنيٰ بابت خبر پئجي وئي ۽ هي به ته ماڻهن ۾ سڀ کان وڌيڪ مضبوط ايمان ۽ وڏي علم وارا اهي آهن جيڪي عقل ۾ سڀ کان سرس آهن، تنهن ڪري تون اسان کي عقل جي معنيٰ ۽ ان جي قسمن متعلق ٻڌاءِ! ان جي جواب ۾ آءٌ چوندس ته طبعي روشني يا فطري شيءِ يعني سپاويڪ آهي جيڪو انسان جي جوهر يعني سندس روح ۾ آهي ۽ وري روح ڇا آهي؟ اهو وجود مطلق جو ٻيو نالو آهي. اهو هيئن ته جڏهن

انسان جي ”وجودِ مطلق“ (اصلي وجود) کي بالڪل صحيح سنوت ۾ ڪيو ويو. منجهس لطافت پيدا ڪئي وئي ۽ اعتدال جي وصف سان سينگاري ڪيس ٻي سڀ مخلوقات جي مقابلي ۾ ڪامل ۽ مڪمل ڪيو ويو. تڏهن مٿس الاهي روح جي عڪس اولڙي جو چمڪاڻ ٿيو. اهو الاهي روح نه هن عالم ۾ داخل آهي ۽ نه ان کان ٻاهر آهي. انهيءَ (الاهي روح) هن ڪائنات کي پنهنجي نور سان روشن ڪيو ۽ پوءِ هر مظهر (شيء) ۾ ان جي صفائي سٿرائي ۽ اعتدال آهر نروار ٿيو. اهو پنهنجي ذات ۾ واحد ۽ يڪتا (وجودِ مطلق) آهي پر (خلقت ۾) آثار ۽ صفات جي لحاظ سان ڪثرت جو ڏيک ڏئي ٿو. انهيءَ (وجودِ مطلق) کي صوفين ”عقلِ ڪل“، ”روح ڪلي“، ”قلم اعليٰ“، ”حقيقت محمديه“ ”جبرائيلي حضور“، ”تعين اول“ ۽ ”انبيا ۽ اولياء“ لاءِ خاص ٿيل روح جو نالو ڏنو آهي. اهو ائين آهي جيئن سج جي روشني شيشي تي پوڻ وقت سج جي مشابه معلوم ٿيندي آهي، ڇاڪاڻ ته شيشو پوري طرح صاف شفاف ۽ چمڪندڙ هوندو آهي. ساڳيءَ طرح انساني عقل پڻ روح ڪلي جو اهڙو عڪس اولڙو آهي جنهن جو دارومدار انساني جوهر جي پوري لطافت تي آهي. انهيءَ ڪري آيو آهي ته ”خلق الله آدم عليٰ صورته“ معنيٰ: ”الله تعاليٰ آدم کي پنهنجي (يا سندس) صورت تي پيدا ڪيو“. آدم حقيقت ۾ عڪس اولڙو آهي. صوفين جي انهيءَ قول جو اهوئي مطلب آهي جڏهن هو چون ٿا ته مخلوق جا عقل جزئي آهي ۽ روح ڪلي صرف ڪل آهي. يعني اهو (عقل جزئي) اهڙي شيءِ (وجودِ مطلق) کان وجود ۾ آيو آهي، جيڪو عقل ڪلي سان مشابهت رکي ٿو، جيڪو ان وقت انساني جوهر ۾ ڏسجي ٿو جڏهن هو صاف شفاف هئڻ واري ڪيفيت ماڻي ٿو. اهو ئي سبب آهي جو اهو (جزئي عقل) ان ڪلي عقل کان ائين جدا ٿيو آهي جيئن ڪنهن شيءِ جو ڪو حصو ان کان الڳ ٿيندو آهي. بهرحال انساني عقل ائين حادث آهي جيئن سندس بدن، اهو قديم جو نه عين آهي. نڪي ان جو جز آهي. پر اهو قديم سان مشابهت رکي ٿو، جڏهن اهو صفائي ۾ ڪمالي تي پهتل هجي، چوٽه اهو ان جي صورت تي ٺهيل آهي. تنهن ڪري جنهن ان کي سڃاڻي ورتو، ته ان ڄڻ پنهنجي رب کي سڃاڻي ورتو، يعني من عرف نفسه فقد عرف ربه. پر اهو عڪس پڻ نه بدن ۾ اندر آهي، ۽ نه ان کان ٻاهر، نه ڳنڍيل آهي نه الڳ، جيئن اصل (روح الاهي) جي عالم سان نسبت آهي. علم يا معرفت انهيءَ

طبعي نور جي صفت ۽ فعل آهي. وري انهيءَ طبعي نور جو ڪم انهيءَ قوت (بصر) وانگر آهي جيڪا اک جي جوهر ۾ ٿئي ٿي. اهو علم يا معرفت اکين سان ڏسڻ وانگر آهي جنهن ۾ ويجهي ۽ پري جو سوال ناهي.

هتي سڀ دليل سج جي روشني وانگر آهن، جيئن سڀ ڪجهه نظر اچي ۽ ”عقل“ جو لفظ (نالو) هن طبعي نور لاءِ حقيقت طور آهي، ۽ ٻين لاءِ مجازي طور ڪتب آڻجي ٿو. اهوئي سبب آهي جو عقل جو لفظ ضروري علم ۽ تجربي سان ماڻيل علم لاءِ به ڪتب آڻجي ٿو ۽ علم تي عمل ڪرڻ لاءِ پڻ ڳالهائجي ٿو. انهيءَ ڪري جيڪو (عملي زندگي جي) تجربن مان نتو گذري ۽ عملي طور ڪم نٿو ڪري ڏيکاري، بلڪ ناتجربيڪار رهي ٿو يا جيڪي ڄاڻي ٿو، ان تي عمل نٿو ڪري ته ان لاءِ چوندا آهن ته کيس عقل آهي ئي ڪونه.

هتان توکي معلوم ٿيو ته عقل اها طبعي روشني آهي، جيڪا سڀني علومن جو بڻ بڻياد آهي. بلڪ اهو سڀني علمن جي پاڙ آهي، ڇاڪاڻ ته اهو علمن جو سرچشمو ۽ عملن جو بنياد آهي، جو ان جو واسطو حڪمت سان آهي. انسانن ۾ هن طبعي روشني جي ڏس ۾ گهڻو ئي وڏو فرق ۽ ننڍو ڏاڻي آهي. ڪي ته سمند وانگر آهن ته ڪي وري حقير ننڍڙين ڪولين وانگر، پر چوٽ چڙهيل نقصان ڪفرن کي ٿيڻو آهي، جيڪي نه پنهنجو پاڻ ٿا سڃاڻن نه وري نيين ۽ عالمن جي تصديق ٿا ڪن ۽ نهايت مٿانهان درجا نيين جا آهن. ڪي ماڻهو ان طبعي روشنيءَ جو انڪار ٿا ڪن ۽ چون ٿا ته الله تعاليٰ جي هلندڙ طريقي مطابق انسان کي علم سان نوازيو ويو، آهي، گڏهه ڪي نه پر اها ڳالهه رد ڪرڻ جوڳي آهي. چوٽه جيڪڏهن اهو اثر انهيءَ طبعي روشنيءَ کان سواءِ ممڪن هجي ها جيڪا خود هڪ مناسب وجود (انسان) لاءِ بنياد آهي، ته پوءِ زندگي نه هئڻ ۾ گڏهه (حيوان) ۽ جمادات برابر هجن ها. ڇاڪاڻ ته گڏهه ۾ طبعي روشنيءَ کان سواءِ (فقط) حرڪت به ته حسبِ عادت (فطرت) الله تعاليٰ پيدا ڪئي آهي، ۽ صحيح ڳالهه اها آهي ته (عقل واري قوت جو) اثر به علم ۽ مناسب فعل يا عمل ۽ حرڪت وانگر آهن، جيڪو طبعي نور کان سواءِ وجود ۾ نٿو اچي ۽ اهوئي مبداءِ يا ابتدا آهي انهيءَ اثر جي جيڪو زندگي ۽ عقل لاءِ گهربل آهي.

مٿي ڄاڻايل طبعي روشني جو بنياد ۽ ”علمِ ضروري“ طبعي ۽ فطري شيءِ آهي.

اهو ايتروئي پلٽ پوي ٿو جيترو ڏيڻ وارو ڏئي ٿو ۽ اهو انسان جي وجودي جوهر جي ڪماليٽ آهر ملي ٿو. وري جوهر جو ڪمال هي آهي ته (ماڻهوءَ جا) عضوا پورا ۽ انهن جي جوڙجڪ ۽ بناوت پوري نموني ٿيل هجي. ڇاڪاڻ ته عام طور ظاهر باطن جو آئينو هوندو آهي ۽ ان طبعي روشنيءَ کي ”قلب حقيقي“، ”انساني علوي روح“، ”نفس ناطقه“، سر، خفي، اخفي مطلب ته کيس ڪمال ۽ جمال ۾ ٿيل ترقي مطابق نالا ڏنا وڃن ٿا. حضرت مجدد الف ثاني جو چوڻ آهي ته اهي سڀ ڌار ڌار (انساني) لطائف آهن ۽ انهن مان هر هڪ جو پنهنجو ڌار مقام آهي پر جيڪڏهن تون سوال اٿارين ته هن قول خداونديءَ جو ڇا مطلب آهي. ”قل الروح من امر ربي“. (۵۸: ۱۷) معنيٰ: ”تون چئو ته روح، الله جي امر منجهان آهي“.

منهنجي خيال ۾ ان جو مطلب آهي ته روح اهڙي موجودات جو نالو آهي، جيڪا هر قسم جي حس، ادراڪ ۽ خيال گمان ۽ مقدار ۽ طرف ۽ مڪان جي دائري کان ٻاهر آهي. هاڻي اها ٿي روح جي تعريف ته اها اهڙي شيءِ (امر) آهي، انهن صفتن ۾ پنهنجي رب سان مشابه آهي. پر جيڪڏهن تون وري چوين ته ڇو ان جو ڇا مطلب آهي ته روح مخلوق آهي جڏهن ته اهو عالمِ امر منجهان آهي؟ آءٌ چوندس: ان جو مطلب آهي ته اهو حادث (خلاق) ۽ مقدر ٿيل آهي ۽ عالمِ امر سان منهن منهن ٿيل آهي. اها ڳالهه هيٺين سان هنديا!

لنگهي خو ۽ خيال، پوءِ پراهين ڏيهه ۾ [۴۷]
چڏي ملڪ مثال، سهدو ٿي ۽ صريح سين

نثري ترجمو: هن خيالي (جهان) جي عادتن مان گذري ڏورانهين ڏيهه ۾ داخل ٿي. هن تمثيل واري جهان کي چڏي حق سان گهٽائي پيدا ڪر. ڄاڻ ته خيال جو عالم، حال جي صاحبن لاءِ حضور جو درجو رکي ٿو. پر ڪامل شخص تي ڪيئي معنائون يعني حقيقتون، اهڙيءَ ريت وارد ٿين ٿيون جو صورت توڙي مثال کان آجئون هجن ٿيون. اهڙي ”فتح“ (ڪامل) جي ڪا ترديد يا تاويل نٿي ڪري سگهجي. چو ته ان جي حيثيت (پڌري) نص وانگر آهي، پر (پهريان ڄاڻايل) خيال جي

عالم جي اها حيثيت ڪانه ٿي ٿئي. پر اهو جڏهن ذات (مثال) مطلق ڏانهن پهچي ٿو، جيئن انبياءِ ڪرام پهچن ٿا، تڏهن اهو پاڻ پوريءَ طرح حق جي علم مطابق ٿي پوي ٿو. پوءِ ان صورت ۾ ڪنهن غلطيءَ جو امڪان ڪونهي. ساڳي (فتح واري) حالت خواب جي آهي، ڇاڪاڻ ته اهو اڻ سڌيءَ ريت آيل هوندو يا پڌرو ۽ ظاهر ظهور. هتي غور ڪرڻ گهرجي، وري ڪي مقامات اهڙا آهن، جيڪي بيان ڪري سگهجن ٿا، ۽ ڪي اهڙا آهن جيڪي بيان نٿا ڪري سگهجن. انهن جو وائڪو ۽ ظاهر ٿيڻ ”حال“ توڙي ”خيال“ جي لحاظ سان صحيح ڪونهي.

[۴۸] ڇڏي ويڙ وجود جي، اسر اقصيٰ ڏانهن سرحد اتي شاه، محمد مڙئو رب ڪي

نثري ترجمو: تون پنهنجي هن (ظاهري) وجود جي حدن کان ٻاهر نڪري اقصيٰ واري (ڏورانهين) سفر تي روانو ٿي. انهيءَ سرحد تي پهچڻ کان پوءِ، اهو بادشاهه، يعني محمد ﷺ پنهنجي رب سان وڃي مليو هو. هتي اشارو آهي هن آيت جي تاويلي معنيٰ ڏانهن ته: **الى المسجد الاقصى** (۱۷: ۱) يعني: ”انهيءَ مسجد اقصيٰ ڏانهن جنهن مان مراد قدم (ازل) وارو عالم آهي ۽ مسجد حرام مان مراد عالم وجود آهي. هاڻي جيڪڏهن تون پڇين ته ڇا قرآن ۾ اهڙي تاويل صحيح آهي. آءٌ چوندس ته قرآن جي ظاهري معنيٰ ئي ورتي ويندي پر ان جي باطني رمزن واري معنيٰ ڪيڏ ۽ سمجهڻ کان پڻ منع ناهي، پر بن شرطن سان هڪ هي ته لفظن ۾ اهڙي معنيٰ مطلب وٺڻ جي گنجائش هجي ۽ پيو ته ان (باطني معنيٰ ڪيڏ) مان ڪا شرعي ممانعت لازم نه اچي. پر تفسير معنيٰ لاءِ (جيڪا تفسيرن ۾ لکجي) نقل (حديث، اصحاب سڳورن جا اقوال) ضروري آهي. حضرت مجدد الف ثانيءَ جي مڪتوبات ۾ پڻ ائين آيل آهي.

[۴۹] صاحب سيد خلقو، جڏهن جاءِ نه ماءِ ليس ڪمٿله شيءِ (۴۲: ۱۱)، حُسن حد نه ڪاءِ

نڪو وصل وڃ ۾، نڪو وڃ وڇاڻ
 ظاهر ڏنائين ذات ۾، صورت سندس شاهه،
 سرور ڪئو سجدو، آڻي ايماناءِ
 المؤمن مرآة المؤمن، لوڪا ڳالهه لڪاءِ
 ڪنجيون قرف ٿئاءِ، همه هت حبيب جي

نثري ترجمو: الله تعاليٰ، محمد ﷺ کي تڏهن پيدا ڪيو جڏهن نه ڌرتي
 هئي نه پاڻي (هر خلقت کان اڳي). جيئن هن (الله) جهڙي ٻي ڪا شيءِ ناهي،
 تيئن هن جي حسن يا سونهن جو به ڪوانت ڪونهي. هنن ٻنهي جي وصل ۾
 ڪو پردو يا لڪ لڪوڻي ناهي. هن شاهه جڏهن ذات ۾ سندس صورت جو
 ظاهري مشاهدو ڪيو تڏهن سردار ايمان آڻي سجدو ڪيو. مومن (الله) ٻئي
 مومن لاءِ آئينو آهي، انهيءَ رمزي عام ماڻهن کان لڪاءِ. ڪائنات جا قلف ۽
 ڪنجيون يعني سربستا راز سڀئي انهيءَ حبيب جي هٿ ۾ آهن.

هيءُ اشارو آهي حقيقت محمديءَ ڏانهن، جنهن جو مطلب آهي اها صورت جيڪا
 بذات خود معلوم آهي، جيڪا اجمالي طور ”شانِ كلي“ جي لباس ۾ آهي. يعني هو
 بنا امتياز جي سڀني صفتن جو جامع آهي ۽ سڀ حقيقتون سندس مانائتي حقيقت جو
 وچور آهن. وري درجن جي لحاظ سان سندس ايترا ته نالا آهن جن کي ڳڻي نٿو
 سگهجي، جيئن ”قلم“ ۽ ”لوح“، (اهل تصوف وٽ) سندس نالي مان مراد اهڙي ذات
 آهي، جيڪا خاص تعين واري آهي. معروف اسم (فعلي و جوبي تجلي) عرف توڙي
 حقيقت جي لحاظ کان نالي جو نالو آهي. ڇاڪاڻ ته ذات مطلق لاءِ ٻنهي ڪو نالو آهي
 ئي ڪونه. وري اهي اسماءُ الاهي جيڪي ٻين تي اثر انداز ٿين ٿا ۽ اهي تڪويني نالا
 جيڪي اثر قبول ڪن ٿا (جهڙوڪ خالق، مالڪ، رازق وغيره) اهي به اسماءُ الاهي
 (يعني وجوبي) آهن.

هتي اهو پڻ سمجهڻ کپي ته حق تعاليٰ جو شين متعلق علم حضوري (يعني
 سدائين باقي رهندڙ) آهي، حصولي ناهي ۽ ممڪنات جي ماهيت ذات جي لحاظ کان

حق تعاليٰ جي حاضر صفات ۾ داخل آهي. يا وري انهيءَ ذات کي اهل حق (يعني صوفي) انهن صفتن سان گڏ سمجھن ٿا. بهرحال ”شان“ (جنهن جو جمع شئون آهي) مان مراد صفت آهي. ڄاڻڻ کپي ته سڀئي موجودات صوفين وٽ حقائق جو درجو رکن ٿا. جن کي ”ايعان ثابته“ جو نالو ڏنو آهي، اهي سڀ ذات جي اندر آهن يعني وجود مطلق جلّ شانہ وٽ!

وري انهن جو ذات منجهه هئڻ جو مطلب هي آهي ته اهي ”قوت“ (مستقبل) کان فعل (عملي طور وجود ۾ اچڻ) جي طرف نٿا نڪرن ۽ انهن سڀني موجودات کي وجود جي لحاظ سان هڪ نسبتي ۽ اعتباري شيءِ چئجي ٿو. پر ڪن ماهيت کي اهڙين خاصيتن سان مخصوص ڪيو آهي، جيڪي علم ۾ ٻين کان ممتاز آهن. اهو هن ڪري جو انهيءَ صورت ۾ انهن صفتن جون صورتون سامهون اچن ٿيون، نه ته ٻي صورت ۾ اهي سڀ ذاتي صفتون هيون، ڇاڪاڻ ته اهي صفاتي صورتن جي شڪل ۾ ظاهر نه ٿيون هيون. حاصل مطلب ته صوفين وٽ ماهيت وجود جي هڪ قسم جي ممڪن صورت آهي ۽ هو ان کي ”وجود علمي“ جو (وجود بالقوه) نالو ڏين ٿا. جيستائين اها قوت کان فعل طرف نه نڪري. پر جڏهن نڪري ٿي ته ان کي ”وجود خارجي“ ڪوٺين ٿا، يعني ظاهري لحاظ سان ان جو اهو وجود هجي ٿو. ورنه صوفي خارج ۾ وجود کي نٿا مڃين، سواءِ ”ذات واجب“ جي، چوڻه هنن وٽ خارجي (حقيقي) وجود مان مراد اها شيءِ آهي جيڪا ادراڪ کان ٻاهر موجود هجي، جڏهن ته ممڪنات جو وجود ته آهي ئي ادراڪ (خيال) سان. انهيءَ ڪري صوفي نفس (خيال) کان ٻاهر ڪثرت جي وجود (هئڻ) کي نٿا مڃن. سواءِ وجود جي، ڇاڪاڻ ته موجود اهو آهي جنهن کي ڪو ادراڪ (خيال) ۾ آڻي يا نه آڻي. ان ڪري تنهنجي لاءِ هن عالم منجهان انهن شين جو ئي وجود آهي، جن کي تون ادراڪ ۾ آڻي سگهين، ته جيڪو شين کي وساري ٿو ڇڏي (يا خيال ۾ نٿو آڻي سگهي ته) ان لاءِ حقيقت ۾ اهي شيون فنا جو درجو رکن ٿيون. ”فصوص“ ۾ به ائين آهي ته ”الايعان ماشمت رائجته الوجود“ ”ايعان ثابته“ اهي آهن جن وجود جي خوشبو نه سنگهي آهي ۽ اها ڳالهه بالڪل ظاهر آهي ته وجود (مطلق) کان علاوه ٻيو سڀ ڪجهه رڳو ”اعتباري“ ڳالهه آهي يعني ڪجهه به نه آهي. تنهن ڪري جيڪڏهن تنهنجي دل ۾ اهڙو خيال اچي تڏهن به ان کي ختم ڪري ڇڏ ۽

اها حقيقت آهي ”ذاتي تجليءَ“ جي جيڪا شيخ اڪبر ابن عربي بيان ڪئي آهي. هو چوي ٿو ته جڏهن تون پنهنجي صورت ذات (مطلق) جي آئيني ۾ ڏسي ورتي ته تون ان آخري گهريل مقصد کي پهچي وئين جنهن کان مٿي ڪو ٻيو مقصد ناهي. ڇاڪاڻ ته هر سالڪ جو مقصد اهو ٿو ٿئي ته اتي هر پهچندڙ حقيقت جو مشاهدو ڪري، ورنه ذات جو دروازو بند آهي. پر انهن اسماءِ يعني نالن تائين پهچڻ واقعي واصلن لاءِ بنياد آهي ۽ جڏهن ڪو شخص سندس نالي تائين پهچي ٿو ته اهو ڄڻ ذات تائين رسائي حاصل ڪري ٿو ۽ انهيءَ اسم کي ”وجه خاص“ جو نالو ڏنو وڃي ٿو. اهو هر موجود لاءِ موجود آهي. جيتوڻيڪ حڪماءِ يعني فلسفي ان سان اختلاف ڪن ٿا. الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: ”هر ڪنهن لاءِ طرف يا ڏس آهي، جيڏانهن هو منهن ڪري ٿو“. ولڪل وجهه هو مولها. (۱۴۸:۲)

[۵۰] ڇڏي عالمِ امڪاني، وڃي رسنِ وجوب کي
 ”الولاية وصول الاسم“ اتي پڇ اوطان
 ”كل شيء في كل شيء، سڀت سڀ تمام {59}
 جنين ڏٺو پاڻ، سي سڀ ڏسن پڌرو

نثري ترجمو: هن عالمِ امڪان کي ڇڏ ته واجب الوجود يعني ذات خداونديءَ تائين پهچين. ولايت اسم تائين پهچڻ جو نالو آهي، تنهن ڪري تون به اتي پنهنجي ماڳ جي ڳولا ڪر. سڀ شيءِ (الله جي ذات) سڀ شيءِ ۾ آهي، گويا سڀ ڪجهه اها ذات آهي. انهيءَ ڪري جن پنهنجي ذات جو مشاهدو ڪيو ته انهن کي سڀ ڪجهه ظاهر ظهور نظر آيو.

ڄاڻ ته هر شخص جي حقيقت هڪ وجوبي تعين آهي، امڪاني تعين ان جو پاڇو آهي. اهو وجوبي تعين الله جي نالن مان هڪ نالو آهي، جهڙوڪ علیم، مرید (ارادي وارو)، متکلم ۽ اهو الاهي اسم انهيءَ (امڪاني) شيءِ جو رب، سندس وجودي فيض جو سرچشمو آهي. جيڪو (فيض) ان وجود جي تابع آهي. انهيءَ وجودي اسم جا ڪيترائي درجا ۽ مرتبا آهن. انهن مان يا هڪڙو ”صفات“ يا اعتبار واري مرتبي تي اهو

اسم پورو بيھي ٿو. ان کان پوءِ (انهن مرتبن ۾) اضمحلال (ڪمزور ٿيڻ) يا استهلاك (ناس ٿيڻ) ٿي ٿيڻ لڳي ٿو. چوٽه انهيءَ اطلاق جي مرتبي ۾ تغير آهي ئي ڪونه. اهو اسم دراصل ٿلهي ليکي مڙني الاهي ۽ تڪويني اسمن جو جامع آهي، ڇاڪاڻ ته اهو اهڙي جامع ذات تي مشتمل آهي، جنهن سڀني کي پنهنجي اندر سموئي ڇڏيو آهي. هي محمد زمان رح جو قول آهي مشهور قول ”كل شيء في كل شيء“ يعني ”سڀ ڪا شيءِ سڀ ڪنهن ۾ آهي“، جو اهوئي مطلب آهي.

انسان جي جامعيت به انهيءَ لحاظ سان آهي. وليءَ مان مراد اهو شخص آهي، جيڪو ”وجوبي اسم“ تائين پهچي، مجاهدي ذريعي توڙي جذب جي ڪيفيت وسيلي، اهي ٻئي هڪ ٻئي سان ڳنڍيل آهن. ڪڏهن هڪڙي اڳتي هوندي آهي ته ڪڏهن وري پوئتي. اولياءَ ۾ جيڪو تفاوت يا هڪٻئي جي پيٽ ۾ گهٽ وڌائي آهي، انهيءَ اسم وجوبي ڏانهن هڪ مرتبي کان ٻئي مرتبي ڏانهن وڌڻ سبب آهي ۽ اهو هر ڪنهن جي استعداد مطابق آهي. پوءِ جيڪو وڌيڪ مرتبا طئي ڪري ٿو ته اهو اوتري فضيلت ۽ درجا ماڻي ٿو. بهرحال انهيءَ اسم (حقيقت محمدي) تائين پهچڻ وارا تمام گهٽ آهن. پر انهن مان اڪثر تفصيلي سير و سلوڪ وسيلي امڪانيت جا مرتبا طئي ڪن ٿا ۽ پوءِ اسم وجوبي جي پاڇن ۾ بيھجي وڃن ٿا. ڪڏهن فقط جذب واري ڪيفيت ماڻڻ تي ڪي (سالڪ) سمجهڻ لڳندا آهن ته اسم وجوبيءَ تائين پهچي چڪا آهن! جڏهن ته ان جي ڪا حيثيت ڪانهي. پراهي جيڪي انهيءَ اسم (وجوبي) کان اڳتي وڌن ٿا ۽ ان جا سڀ مرتبا پوءِ اهي ٿورا هجن يا گهڻا، طئي ڪري وڃن ٿا. اهي تمام قليل تعداد ۾ هوندا آهن {60}.

انسان ڪامل حقيقت جي لحاظ کان انهن مڙني الاهي ۽ ڪوني صفتن تي مشتمل آهي، ڇاڪاڻ ته اهو ”جمع“ جي احديت جو آئينو آهي. حضرت مجدد الف ثاني جي مڪتوبات ۾ ائين آيل آهي. وري جڏهن ڪو سالڪ انهيءَ اسم (محمديءَ) ۾ پڪو پختو ٿئي ٿو جو سندس ذات آئينو بنجي پوي ٿي ۽ ان ۾ اهو اسم پنهنجي سمورن لوازمات ۽ احڪامات سان گڏ ظاهر ٿئي ٿو. ته سالڪ انهيءَ تجليءَ ۾ مستغرق ٿي وڃي ٿو. ”رشحات“ ۾ ائين آيل آهي. اتي هو سڀ شيءِ کي پنهنجي آئيني ۾ ڏسي ٿو ۽ اسم وجوبي جي وصول ۾ ڪا شيءِ مانع (روڪ) نٿي رهي، سواءِ نفس جي حجابن

جي، جيڪي مٿس چانيل آهن. پر جڏهن نفس فنا ٿئي ٿو يعني ”تعيين امڪاني“ ختم ٿي وڃي ٿو، ته پوءِ ڪو مانع باقي نٿو رهي. (نفس جي) فنا جي شروعاتي علامت موت جي حالت وانگر آهي، پر موت ۾ ڪو حضور ناهي، جڏهن ته هي ”عين حضور“ آهي. ٻيو ته (ان حالت ۾) مخلوق جو طرف وٽس بالڪل مغلوب ٿي وڃي ٿو ۽ حقيقت جو رنگ مٿس غالب ٿي وڃي ٿو. يعني منجهس غلبو روحاني احڪام کي ٿي وڃي ٿو، ۽ حق ۽ باطل ۾ فرق ڪجي وڃي ٿي. چوٽه جيڪو تضاد آهي اهو اسماء جي مرتبي ۾ آهي، ذات ۾ ناهي.

بيت (مثنوي رومي)

چون به بيرنگي رسي که آن داشتی
موسیٰ و فرعون اندر آشتی

(جڏهن تون ان بيرنگيءَ کي پهچيندين جيڪا تو وٽ اصل ۾ هئي ته ڏسندين ته موسيٰ ۽ فرعون پاڻ ۾ ٺهيل آهي).

ان مان توکي خبر پئجي وئي ته هر سالڪ جو سير فقط ان جي ننڍڙي عالم ۾ آهي ۽ هو جيڪي خارجي عالم ۾ پسي ٿو ته اها فقط سائس لاڳاپيل حقيقت آهي، جيڪا خارجي (غیبي) عالمن سان مشابھت رکي ٿي. اها ان جي عين جو عين نه آهي، جيئن ڪن جو خيال آهي {61}. (جيئن توکي ڄاڻ آهي ته جنتون اڻ ڳڻين اسين جيتريون آهن، ساڳيءَ طرح عرش، ڪرسي، لوح، قلم، آسمان، زمين، پٽ بلڪ هر شيءِ جيڪا هر شيءِ ۾ آهي. سو ان ڳالهه کي توکي سمجهڻ کپي ۽ جيڪا ڳالهه توکي سمجهه ۾ نه اچي ان تي اعتراض نه ڪر. جڏهن سالڪ انهيءَ اسم تائين پهچي ٿو، جيڪو ظلال جو مرتبو آهي ته اهو چڻ حقيقت تائين پهچي چڪو. پوءِ هو سڀ حقائق سڃاڻي وٺي ٿو جيئن چيو ويو آهي: ”من له الموليٰ فله الكل“. ”جنهن جو رب تنهن جو سڀ“.

جيڪڏهن تون چوين ته انسان ڪامل ۾ مزل (گمراه ڪرڻ وارو) اسم به اچي ٿو وڃي، ڇاڪاڻ ته هو هر شيءِ جو مجموعو آهي، پر قرآن شريف ۾ ته آيو آهي: ”وما ارسلناک الا رحمة للعالمين“ يعني اسان توکي جهانن لاءِ رحمت ڪري موڪليو آهي! ان جو جواب هي ڏنو وڃي ٿو ته ڪامل جي ”مظهر ڪل“ (هر شيءِ جي مظهر هئڻ) مان

اسان جو مطلب هي آهي ته هر شيءِ جي ظهور ۾ اچڻ جو سبب آهي. جيتوڻيڪ انهن مان ڪي مقصود نه هجن پر ضمني ۽ طبعي طور پيش اچن، جهڙوڪ تعصب ۽ ضد سببان، ابوجهل ۽ ٻين کي گمراهه ڪرڻ. ان جو مثال دانائن جو اهو چوڻ آهي ته باهه مٽيءَ ۽ سون، چانديءَ جهڙين مختلف شين کي جدا جدا ڪري ٿي ۽ هڪ جهڙين شين (جهڙوڪ چانديءَ جي پن ٽڪرن) کي گڏائي هڪ ڪري ٿي، جڏهن ته شين کي ڌار ڌار ٿي ڪري جيڪي چار عناصر ٿي آهن ته انهن مان هر هڪ پنهنجي مرڪز تي موٽي اچي ٿو. ان لحاظ سان اهو پڻ انهن جو مجموعو ٿي ٿو پوي.

[۵۱] هئڻ تو حجاب، لاهه ته لهين سپرين الصلاة من الصلاة، خامي ٿي ۽ خراب جسمي دوزخ عذاب، ڪل ڪانئي داخلي

نثري ترجمو: تنهنجي هستي تولا ۽ حجاب يعني پردو آهي. جڏهن تون ان کي هٽائيندين ته محبوب سان مليندين. صلا جو لفظ ”الصلاة“ مان نڪتو آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: جلڻ يا پچڻ. تون انهيءَ باهه سان پنهنجي وجود کي ساڙي ختم ڪر. باقي دوزخ جو عذاب ته جسماني آهي، جيڪو ڪل کي اندران ساڙي ٿو. ڄاڻ ته تنهنجي وجود جو تَتُ ستُ ٿي حجاب ۽ پردو آهي، جنهن کي الاهي باهه ساڙي ٿي، جيڪا دلين تي چڙهندڙ آهي. تنهن ڪري تون هن زندگيءَ ۾ ئي ان کي نماز سان ساڙي ڇڏ. يعني پنهنجي مقصد وجود کي بدلائي ڇڏ. چو ته توهان پاڻ ۽ اهي جن جي الله کان سواءِ عبادت ڪريو ٿا سڀ دوزخ جو ٻارڻ آهن. ڇاڪاڻ ته ”صلاة“ لفظ، ”صلا“ مان نڪتل آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: ساڙڻ. تنهن ڪري جڏهن تو پنهنجي وجود جي ”اصل“ (تت ست) يعني هستيءَ کي جلائي ڇڏيو، تڏهن رڳو تنهنجي وجود جي ڪل يعني صورت وڃي باقي رهندي (۽ ان جو ڪو فڪر ناهي ڇاڪاڻ ته حجاب آهي وجود جو اصل ۽ نه ڪل) اها اونهي ڳالهه آهي، جيڪا فقط اهي سمجهندا جن پاڻ کي جلايو آهي جن حجاب کي هن دنيا ۾ نماز ذريعي ساڙي ختم نه ڪيو ته پوءِ جسماني باهه جسم تي مڙهجي ٿي، جيڪي ڪل جيان آهن، اها باهه ان حجاب کي نٿي ساڙي

سگهي، اها انهن پردن ۽ حجابن تي چڙهي ٿي، پر انهن کي فنا نٿي ڪري. انهيءَ ڪري
 ڪافر هميشه دوزخ جي باهه ۾ رهندا ۽ انهن جون ڪلون بدلايون وينديون. ڇاڪاڻ ته
 وجود جو ”اصل ئي حجاب ۽ پردو آهي، جنهن کي عذاب رسندو باقي ڪل ته ان جو
 لباس آهي. تنهن ڪري جڏهن هڪ ڪل سڙندي ته ان جي هنڌ بهي ڪل آندي ويندي ته
 جيئن وجود جي ”اصل“ کي عذاب پهچي، ڇاڪاڻ ته اهو ان لباس منجهه آهي. ان
 ڪري الله تعاليٰ فرمايو آهي: ”ليذوقوا العذاب.“ (النساء: ۵۶) معنيٰ: ”ته جيئن هو
 عذاب جو مزو چڪن.“

هاڻي جيڪڏهن تون چوين ته پوءِ نماز يا صلاة مان مراد ڇا آهي؟ ته مان چوندس:
 ان کي ظاهري صورت به آهي ته حقيقي پڻ. ظاهري صورت ته پڌري پئي آهي، باقي
 حقيقي معنيٰ آهي سدائين مراقبي ۾ رهڻ. (الله جو خوف دل ۾ آڻڻ) وري مراقبي مان
 مراد آهي نور جي ظهور لاءِ سدائين حاضر رهڻ. پر جيڪڏهن تون وري پڇين ته نور مان
 مراد ڇا آهي؟ ته مان چوندس: نور مان مراد آهي ”الاهي ذات جو نور“. جيڪڏهن وري
 چوين ته ان جي نشاني ڇا آهي ته مان چوندس ته آخرت کي اڳيان حاضر ڏسڻ. ٻين
 لفظن ۾ جيڪي اخروي شيون آهن. تن جو جثري جاڳندي حالت ۾ مشاهدو ڪرڻ ۽
 اهو ان ڪري ٿئي ٿو جو اتي اهو حجاب يا پردو جيڪو سندس امڪاني وجود آهي هتي
 وڃي ٿو. پر جيڪڏهن اتي تون چوين ته جڏهن هن حياتيءَ ۾ آخرت جي شين جو ڏسڻ
 ممڪن آهي، ته پوءِ اسان انهن کي ظاهري اکين سان به ڏسي وٺون ها! مان چوندس:
 هي ظاهري اکيون انهن ڳالهين کي ڏسي نه ٿيون سگهن، پر جيڪو پاڻ کي فنا ڪري
 ٿو، ان کي ٻيون اکيون ڏٺيون وڃن ٿيون يا ان جي اک تان اهي پردا هٽايا وڃن ٿا،
 جيڪي عام جي اکين تي آهن، جنهن ڪري هو فقط ظاهري عالم کي ئي ڏسي
 سگهندا آهن. وري جيڪڏهن تون چوين ته غيب ۽ شهود ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ ته اسان
 چونداسين شهود اهو آهي جنهن جو ادراڪ پنجن حواسن ذريعي ٿئي ٿو ۽ ان کي دنيا،
 ملڪ، ظاهر ۽ اهڙا ٻيا نالا ڏجن ٿا. غيب اهو آهي جنهن جو باطني حواس خمس ذريعي
 ادراڪ ٿئي ٿو ۽ اهي باطني حواس هي آهن. عقل، قلب، سر، روح، خفي، ۽ ان (غيب)
 کي مٿي ڏنل پهرين قسم وارن نالن جي ابتڙ نالا ڏجن ٿا.

وري جيڪڏهن تون چوين ته ڪو غيب جي ڳالهين کي ڪيئن ٿو ڏسي سگهي

جڏهن ته انهن جو احاطو ڪري ٿي نٿو سگهجي ۽ الله تعاليٰ کان سواءِ غيب کي ڪوبه نٿو ڄاڻي! ان جي جواب ۾ اسان چوندا سين ته ”فانيءَ“ کي جيڪو غيبي مشاهدو ڪرايو ٿو وڃي، اهو الله تعاليٰ جي ڏنل علم ۽ سيکارڻ سببان هجي ٿو، اهو ٻانهي جي پنهنجي علم سببان نٿو ٿئي. اسان اهو به نٿا چئون ته ڪو ان جو احاطو ٿي سگهي ٿو، بلڪ اسان چئون ٿا ته اجمالي طور آخرت وارن معاملن جو ڪشف (ڪن ماڻهن لاءِ) ممڪن آهي. جنهن ڪري اهڙو شخص يقين جو درجو ماڻي ٿو. جڏهن ته پهريان هو فقط ”ايمان“ (بالغيب) جي درجي تي هو. پر جيتري قدر الله تعاليٰ جي ذات ۽ صفتن جو تعلق آهي ته اهو ممڪن نه آهي، ڪو انهن جو پوريءَ ريت مشاهدو ڪري سگهي. ڇاڪاڻ ته ان جي ذات ڪل ۽ جز کان منزه آهي. وري جيڪڏهن تون چوين ته فاني الله تعاليٰ جي هن قول ”يومنون بالغيب“ (اهي جيڪي غيب تي ايمان آڻين ٿا) مان خارج ٿو ٿي وڃي، ته مان چوندس: غيب جو مطلب آهي جنهن تائين تنهنجي پوري رسائي ٿي نه سگهي. ڪامل (انسان) به، هر حال تائين ڪونه ٿو پهچي، چوٽه احوال تجليءَ جا آثار آهن ۽ تجلي بار بار ڪونه ٿي ظاهر ٿئي. نه ڪو وري ان جي ڪا انتها آهي. ان ڪري جتي هو پهچي ٿو، ان کي شهود ۽ شهادت چئجي ٿو ۽ جتي هو نٿو پهچي، ان کي غيب چئجي ٿو ۽ ان تي هو ايمان رکي ٿو. انهيءَ ڪري عارف (انسان) آخرت تي يقين ۽ الله تي ايمان رکي ٿو ۽ غيبي تجليات کي مڃي ٿو. پر جيڪڏهن تون وري چوين ته ايمان ۽ ايقان ۾ ڪهڙو فرق آهي؟ ته مان چوندس: حجاب يعني پردي جو موجود هجڻ ۽ نه هجڻ.

سگهي مڙندينءَ مارئي، وطن ڪيم وسار
[۵۲] پاڻه ور پنهار، سه آر عمر جي

نثري ترجمو: اي مارئي، تون جلد ئي موٽي ويندينءَ، تنهن ڪري تون پنهنجي وطن کي نه وسار. تنهنجو پنهنجو (اصلي) مڙس پنهور آهي. ان ڪري عمر جون ارڏايون کڻي سه!

ڄاڻ ته ڪافر اهو آهي جيڪو انڪار ڪري ٿو ۽ پنهنجي دل جي صفائي کي

لڪائي ڇپائي ٿو. بلڪ نفساني صفتن جي پويان لڳي پنهنجي اصلي وطن کي وساري ويهي ٿو. اهي نفساني صفتون سندس انهيءَ فطري استعداد کي خراب ڪن ٿيون، جيڪو سڀني انسانن جي جوهر ۾ وديعت ڪيو ويو آهي. اهو ان ڪري ٿئي ٿو جو جڏهن روح جو تعلق بدن سان قائم ٿئي ٿو ۽ حواسن جي دريءَ مان سندس نگاهه نفساني شهوتن تي پوي ٿي، تڏهن اهو انهن سان محبت ڪرڻ لڳي ٿو ۽ الله تعاليٰ جي قرب ۽ وحدانيت کي وساري ويهي ٿو. پوءِ اتي جيڪي نفس کي وٺي ٿو اهو هن کي به وٺي ٿو، جنهن ڪري سندس روحاني خوراڪ بند ٿي وڃي ٿي. هتي ماري مان مراد اها مشهور عورت آهي جنهن کي عمر ڪوٽن ۾ قيد ڪيو هو، اها پڌريءَ طرح هڪ ماڻهوءَ جي نڪاح ۾ هئي) اها ”انساني روح“ آهي. عمر ڪوٽ (باندِي خاني) مان مراد ”بدن“ ۽ عمر (باندِي بڻائيندڙ) مان مراد ”نفس“ آهي. وڌيڪ سوچ ويچار! نبي، ولي ۽ ڪتاب جيڪي نازل ٿيا، انهن سڀني روح کي سندس اصلي وطن ڏانهن سڏيو آهي. تنهن ڪري نيڪ بخت اهو آهي جنهن کي چوٽڪارو مليو ۽ الله تعاليٰ ئي توفيق ڏيڻ وارو آهي.

[۵۳] مر ته پسين پرينءَ کي، ڇڏ دنيا جو دار
”لن تروا ربکم حتيٰ تموتوا، جيري مڙي نه يار
عالم جي سردار، ملڪ لگهڻو معراج سين

نثري ترجمو: اي سالڪ، تون مرڻ کان پوءِ ئي محبوب کي ڏسندين، تنهن ڪري هن دنيا جي گهر کي ڇڏي ڏي. اوهان ايستائين هرگز پنهنجي رب کي ڏسي نه سگهندا جيستائين مرندا نه، جي گفتي موجب هن حياتيءَ ۾ محبوب کونه ملندو. خود عالم جي سردار يعني محمد ﷺ تڏهن معراج ماڻيو جڏهن هن جهان کي ڇڏي اڳتي لنگهيو.

رسول الله ﷺ پنهنجي رب کي تڏهن ڏٺو جڏهن هن دنيا کان نڪري ٻاهر ٿيا ۽ آخرت سان گڏيا، جيئن شرح الاسراءِ توڙي مڪاتيب مجددية ۾ آيل آهي. مٿي ڏنل گفتگو حديث شريف ۾ آهي. اتي تون پڇندين ته پوءِ الله جي ديدار بابت ڪامل ڇا ٿا

چون؟ ان جو جواب هي آهي ته هو چون ٿا ته پهريائين موت واقع ٿئي، پوءِ ديدار ٿيندو. عالم چون ٿا ته هن دنيا ۾ ديدار حاصل نه ٿيڻ جو سبب هي آهي ته هيءَ فاني اک باقي (الله جي) ذات کي ڏسي نٿي سگهي. پر صوفي چون ٿا ته فاني (انسان) لاءِ باقي اک خلقي وڃي ٿي ۽ انهيءَ کي هو (قلب يا اندر جي اک) جو نالو ڏين ٿا. پر حضرت مجدد عليه الرحمه جو مڪاتيب ۾ چوڻ آهي ته هو جيڪي ڪجهه ڏسن ٿا اهو سڀ سندن ايقان جو نتيجو آهي، جنهن جي هو عالم مثال ۾ صورت ڏسن ٿا. اها صوفين جي پُل آهي، ورنه رؤيت يعني الله جو ديدار هن دنيا ۾ واقع نٿو ٿي سگهي. حضرت مجدد وڌيڪ چوي ٿو ته عين اليقين ۽ حق اليقين ٻئي علم اليقين جا مرتبا يا درجا آهن. جيتوڻيڪ ڪي مشائخ (غير نقشبندي) ان خيال جا آهن ته (آفاقي تجليات ۽ آيات (نشانين) جو نظارو ڪرڻ علم اليقين آهي ۽ پنهنجي نفس جي تجليات ۽ نشانين جو مشاهدو عين اليقين آهي، ۽ اهي (پويون تجليات) سالڪ جي وجود کي فنا جي درجي تي پهچائين ٿيون، جڏهن ته پهرين قسم (آفاق) واريون تجليات حيرت ۾ سرگردان ڪن ٿيون. وري حق اليقين هي آهي ته اهو علم ان حيرت سان هن ريت ملي يا گڏجي وڃي جو نه عين اليقين سان ٽڪر ۾ اچي ۽ نه علم اليقين عين اليقين سان ٽڪر ۾ اچي.

اسان وٽ اهي ٽيئي ”سیرالي الله“ ۾ داخل آهن ۽ اهي سڀ علم اليقين ۾ اچن ٿا. ائين ناهي جو جيڪو نفس جي اندر (بابت) آهي. اهو ”سیر في الله“ آهي، ڇاڪاڻ ته نفس جي اندر وارو سير، پاڇي يا شبيهه يا مثال ۾ سير آهي، ۽ مثال جي رويت، عين اليقين وانگر ڪيئن ٿي ٿي سگهي! اها ڳالهه ناهي، بلڪه اُنفس ۾ جيڪي نشانين آهن، سي پڻ آفاق وارين نشانين وانگر گهريل آهن. جڏهن ته اصل مطلوب، انهيءَ اُنفس ۽ آفاق (جي رويت) کان گهڻو اڳتي ۽ آڳاھون آهي ۽ ان جي نشاني لهڻ (منزل تي رسڻ) کان نااميديءَ تي اطمینان جي هڻڻ آهي ۽ منزل تي رسڻ هي آهي ته علمي توڙي عيني حجاب کان سواءِ هن لاءِ ذات جو ظهور ٿئي. ان کي مجدد الف ثانيءَ (وصل عرباني) جو نالو ڏنو آهي. اهوئي گهريل ۽ مطلوب آهي. چوي ٿو: ”اهو معاملو جيڪو هن درويش تي ظاهر ڪيو ويو، اهو تجليات ۽ ظهور کان ماوراءِ يعني اڳتي آهي، بلڪه اهو اُنفس و آفاق، سلوک و جذب، فنا ۽ بقا، صورت ۽ معنيٰ کان به وِراءِ (آڳاھون) آهي پر اها ”ورائيت“ قرب يعني ويجهڙائي طرف آهي ۽ بُعد يعني پري يا ٻئي طرف ناهي. اها

ڳالهه سمجھ. مطلب ته اصل مامرو (وصول عرباني) آهي، جنهن کي تجلي ذاتي ڪوٺن ٿا، جيڪا اطلاقي، ورائي ۽ لاکيفي آهي. سير ۽ سلوڪ جو مقصد به اهوئي آهي، يعني حجاب يا پردي جو هٽجي وڃڻ. مقصد علم جي نفي آهي ۽ نه علم جو حصول يا پنهنجو پاڻ کي گم ڪرڻ ۽ نه محبوب کي ڳولهي لهڻ. چوٽه اهو عنقا آهي جنهن کي ڪوئي شڪار نٿو ڪري سگهي، اهو ان ڪري جو هو اُنفس و آفاق کان اڳتي آهي. شهود يا ظاهر تي اڪتفا پڻ ان جي عڪس تي اڪتفا آهي. چوٽه هي مقيد آهي ۽ مطلوب (ذات) مطلق آهي. بيت:

راز درون پرده زردان مست پرس

که این حال نیست صوفي عالي مقام را

(پردي پٺيان لڪل راز مست رندن کان پڇ. چوٽه انهيءَ حال جي خبر بلند مرتبي وارن صوفين کي به ناهي).

جڏهن ڪين لڌوءِ، تڏهن لڌءُ سپرين
[۵۴] جانسين {67} لهين ڪين کي، تانسين هوت نه هوءِ
”ان ربي علي صراط مستقيم“، رندن راهه اهوءِ
ڪلموت ڪفر ٿئو، هوت جتهم هوءِ
نفي ۽ اثبات کان، پرين پاڪيزوءِ
لالن سندي لوءِ، تر تناقض ناه ڪو

نثري ترجمو: جڏهن تون عدم يا نستيءَ جي درجي تي پهچندي، تڏهن ئي توکي پنهنجو محبوب ملندو. انهيءَ ڪري جيستائين تون نستيءَ تائين نه رسيو آهين، تيستائين محبوب جي ملڻ جو سوال ئي پيدا نه ٿو ٿئي. ”بيشڪ منهنجو رب صراط مستقيم تي آهي“، سالڪ انهيءَ رستي سان هلي ٿو. جتي محبوب جي ذات پاڻ آهي، اتي ڪلمو ڪفر برابر آهي، چوٽه اهو محبوب نفي ۽ اثبات کان پاڪ آهي. اهو هن ڪري به ته محبوب جو ماڳ هر

قسم جي تناقض کان پالھو آھي.

ھيءُ بيان آھي ذات جي بي حجاب تجليءَ جو، جنھن کي (وصل عرياني) جو نالو ڏنو اٿن، جيڪو مطلق بجليءَ وانگر آھي، جنھن جي ڪيفيت بيان نٿي ڪري سگھجي، اھو وجود ۽ عدم کان پاڪ آھي، چوڻ اھي ٻئي ھڪ ٻئي جا نقیض يا ضد آھن، جڏھن تہ اللہ تعاليٰ نقیض کان پاڪ آھي، اھڙي مقام جي جيڪا بہ سمجھائي ڏجي، اھا ناقص ۽ اڻپوري آھي، ھن قول جو اھوئي مطلب آھي: ”من عرف اللہ کلّ لسانہ“ معنيٰ: ”جنھن اللہ کي سڃاتو، تنھن جي زبان گونگي ٿي پوندي.“ يعني اھو سمجھائڻ کان عاجز ٿيندو، چو تہ موجود لفظ پوءِ اھي اثباتي ھجن يا سلبی ان جي ادائگي کان قاصر آھن. انھيءَ ڪري ڪن عارفن چيو آھي: ”عرفت ربی بجمیع الاضداد“ معنيٰ: ”مون پنھنجي رب کي مڙني اضداد سان سڃاتو.“ مطلب تہ ان ذات تي ”موجوديت“ کان سواءِ ٻيو ڪوبہ حڪم نٿو لڳائي سگھجي ۽ عدم جنھن جي نقیض ناھي، لھذا عالي ھمت سالڪ نڪي فنا تي دوکو کائي ٿو نڪي بقا تي، نڪي نور تي نڪي ظھور تي، نڪي غم تي نڪي خوشيءَ تي، بلڪ سندس وصف آھي لاوصف، سندس مقام آھي لامقام، ۽ سندس مقصود آھي لامقصود. يعني ھو ڪنھن بہ شيءِ سان مقيد ناھي. پوءِ اھو ان جي علم جي لحاظ کان ھجي يا ان جي محبت جي لحاظ کان، جيتوڻيڪ خارج (ظاھر) ۾ ضدن کان خالي رھڻ محال آھي. ان جو مثال (عربي اصطلاح واري) حرف وانگر آھي، جيڪو اعراب سان مقيد ناھي پر اعراب واري حالت، کان خالي بہ ناھي {68}. تنھن ڪري اھڙو ڪامل شخص قيد جي حالت ۾ پڻ مطلق يعني آزاد آھي، جنھن ڪري ھن سان ھر وصف توڙي ان کان پاڪ ھئڻ واري (ھر حالت) لڳي ٿي، يعني ڪا وصف نہ ھوندي بہ ان سان ھر وصف ٺھڪي اچي ٿي، ھو ھر ڪم ڪري ٿو بنا ڪم ڪرڻ جي، مثال طور کائي ٿو بنا کائڻ جي، سمھي ٿو بنا سمھڻ جي، ڄاڻي ٿو بنا علم جي، ڪاوڙجي ٿو بنا ڪاوڙ جي، ڍاڄجي ٿو بنا ڍوڙ جي، بکائجي ٿو بنا بک جي، ڳالھائي ٿو بنا ڳالھائڻ جي، شين کي پسند ڪري ٿو بنا پسند جي، جيئي ٿو بنا جئڻ جي، مري ٿو بنا مرڻ جي، روزي ۾ رھي ٿو بنا روزي جي، نماز پڙھي ٿو بنا نماز جي، عبادت ڪري ٿو بنا عبادت جي، ايمان آڻي ٿو، سواءِ ايمان جي، ۽ جيڪڏھن ڪفر يا نافرمانی ڪري ٿو تہ بنا ڪفر ۽ نافرمانیءَ جي (ڪندو).

مطلب ته هو اهڙي صاف شيشي وانگر آهي، جنهن جي ڀرسان رنگ رکيل آهن، جيڪي منجهس ڏسجن ٿا، پر هو پاڻ بي رنگو ۽ بالڪل صاف شفاف آهي. (ان ريت) عالم (جهانن) ۾ نظر ايندڙ وصفون ڪپڙي جي رنگ وانگر آهن (جيڪو ڪپڙي جي اصل بناوٽ جو حصو ناهي). ان ڪري ڪاملن ۾ جيڪي وصفون ۽ فعل نظر اچن ٿا، سي فقط سندن (خاڪي وانگر) بدن ۽ نفس ۾ آهن، باقي انهن جو باطن يعني روح ۽ قلب انهن کان خالي آهن. ان جو مثال ائين آهي جيئن آئينو بذاتِ خود انهيءَ صورت کان خالي آهي، جيڪا منجهس نظر اچي ٿي. ڪڏهن ڪي انساني نفس به اهڙين وصفن کان خالي هوندا آهن، جهڙوڪ نبين ۽ ڪن اوليائن جا نفس. مطلب ته اهو فعل يا وصف فقط بدن تائين محدود آهي. انهيءَ مقام کي صوفي ”فناء الفناء“ ”جمع الجمع“ ”حق اليقين“، ”بقا“ حيره ڪبري، ”علم بسيط“، ”معرفت“ ۽ ”وصال“ جو نالو ڏين ٿا ۽ اهو عارفن جو انتهائي مقام آهي.

فنا اها آهي ته توکي (ان) ”ذات“ کان سواءِ ٻي شيءِ جي ڄاڻ رهي ئي ڪانه، ۽ فناء الفناء، هي آهي ته توکي ان اڻ ڄاڻائي (علم جي عدم) کان به پالهو ٿي وڃين، جيئن ڄاڻ کان پالهو ٿي وڃين. ان ريت جڏهن تون علم کان پالهو ٿي وڃين ته هڪ ئي وقت عالم به هوندين ته جاهل پڻ. ان ريت تون ٻئي ڳالهيون پاڻ وٽ گڏائي وٺيندين {69} ۽ ان کي جمع الجمع چئجي ٿو. وري جيستائين سالڪ فاني (فنا واري حالت ۾) رهي ٿو ته اهو پنهنجي حدن ۾ ”مقيد هئڻ“ ڪري ناقص ٿو رهي، ڇاڪاڻ ته ڪماليت ”مطلق بنجڻ“ ۽ ”فناء الفناء“ ۾ آهي، ڇاڪاڻ ته اهوئي دراصل ”بقاء البقاء“ آهي. اهوئي سبب آهي جو عارف کي ڄاتل سڃاتل وانگر (علم ۽ عدم علم سان) ڪونه ٿو سڃاتو وڃي، ڇو ته ڄاتل سڃاتل وانگر مٿس وصف ۽ اسم وارو قيد لاڳو نٿو ٿئي. مطلب ته اهو موجود آهي ۽ ان جو دليل سندس وجود جا آثار يا نشان آهن. ۽ ”غير معروف“ (اڻ ڄاتل سڃاتل) آهي، ڇاڪاڻ ته هو (معروف وانگر) ڪنهن اهڙي شيءِ سان مقيد ناهي جيڪا کيس ڪنهن ٻئي کان نڪيڙي نروار ڪري، ڇو ته هو اعداد جو مجموعو آهي.

هتان توکي تصوف وارن جي ان قول جي معنيٰ مطلب سمجهه ۾ اچي ويندي جو چون ٿا ته ”جيڪو وصول يعني واصل ٿيڻ کان پوءِ عبادت ڪرڻ چاهي ته ان پڪ سان الله سان شرڪ ڪيو“. ۽ هي ته ”صوفي جو ڪوبه مذهب نٿو ٿئي“ يا ڪامل اهو آهي

جيڪو ڪنهن دين جو پائبنڊ ناهي.“ يا ”عارف کي گناهه کان ڪو نقصان نٿو پهچي ۽ هو ڪنهن تڪليف (فرض واجب توڙي حرام حلال) جو پائبنڊ نٿو ٿئي“ ۽ اهو ٻين ماڻهن جي ابتڙ ازلي ۽ ابدي آهي. ”هن جو ڪو نالو (قيد) ناهي ۽ نڪو طور طريقو (صفت) آهي. هونڪي جنت ۾ آهي ۽ نه وري جهنم ۾، چوٽه اهي هڪ قسم جا قيد يا پنڌ آهن، جڏهن ته عارف ذاتِ مطلق سان اتحاد سبب خود مطلق يعني بي قيد ۽ آزاد ٿي پوي ٿو. مولانا رومي تڏهن ته مثنويءَ ۾ چيو آهي:

شيخ گر شارب حمر اي مرغ خاک
بحر قلزم راز مرداري چه باک

معني: جيڪڏهن شيخ شراب ٿو پيئي، اي مٽيءَ جا پڪي! (تہ ڪهڙو فڪر)،
وڏي سمند ۾ هڪڙي ڍونڍ ڪري پوڻ سان ڪهڙو خطرو؟!
وري چوي ٿو:

کفر و ايمان نيست آنجائي که اوست
زانکه اين دو رنگ و آن خود مغز اوست

معني: کفر ۽ ايمان اتي ڪونه آهن جتي هو پاڻ آهي، ڇاڪاڻ ته ٻه رنگ آهن ۽
هو پاڻ ان جو مغز (تت ست) آهي.
مولانا جامي پڻ ”سبحة الابرار“ ۾ چوي ٿو:

صوفي آنست که از خود رسته است
ازنکو جسته است و از بد رسته است
جلوه گر گشت برو وحدت ذات
نکشد رنج تقابل ز صفات
پيش او لطف همان قهر همان
نوش داروش همان و زهر همان {70}

معني: صوفي اهو آهي جيڪو پاڻ کان آزاد آهي. جيڪو نيڪيءَ کان پڳو آهي ۽

بديءَ کان چٽو آهي. مٿس ذات وحدت جو عڪس اولڙو آهي. ان ڪري صفاتي مقابلي جي تڪليف به ڪرڻي نٿي پوي. سندس نظر ۾ لطف ۽ قهر، نوشدارو ۽ زهر سڀئي هڪ جهڙا آهن.

مجدد الف ثاني فرمايو آهي ته اهو حال بالڪل نادر آهي، ڇو ته تمام ٿورا فقير ان جي ضل (پاڇي) کي پهچن ٿا سمجهن وري اهو ٿا ته اصل تائين پهچي ويا آهن! انهيءَ ڪري سڀني مشائخن جو چوڻ آهي ته ”تعيين اول“ کان مٿي ڪوبه سير ناهي ۽ اهو علم هڪ تجليءَ وانگر آهي، جنهن کي ”حقيقت محمدي“ جو نالو ڏنو اٿن. حضرت مجدد رحمہ اللہ عليه پاڻ انهيءَ درجي کان مٿي ويو آهي، جو ٻيا تعينات جهڙوڪ ”تعيين وجود“ ۽ تعيين محبت ثابت ڪيا اٿس ۽ انهيءَ مقام جي جدا جدا درجن جو بيان ڪيو اٿس. آخري درجو هي آهي جو حيرت زائل ٿيو وڃي ۽ اهو ئي سڀني مشائخن جو آخري درجو آهي. انهيءَ وراثيت ۽ ادراڪ جي عدم (ختم ٿيڻ) سان اطمینان حاصل ٿئي ٿو. اهو اطلاقي مرتبو بالڪل اهڙيءَ طرح ٿئي ٿو جيئن ڪا شيءِ ظاهر ظهور ڏسجي. اهڙي وصالي حال جي ابتدا بابت چيو اٿن.

عجبي نيست که سرگشته بود طالب دوست

عجب آنست که من واصل و سرگردانم

معني: ان ۾ عجب ناهي جو دوست جو طالب پريشان هجي. عجب اهو آهي ته مان واصل هوندي به سرگردان آهيان.

انهيءَ (احوال) جي وچ واري ڏاڪي بابت فرمايو اٿس:

چگو یم باتو از مرغی نشانه

که باعنا بود هم آشیانه

زعنا هست نام ر پیش مردم

زمرغ من بود آن نام هم گم

معني: مان توکي انهيءَ پکيءَ جو ڪهڙو نشان ٻڌايان، جيڪو عنقاء سان گڏ گهاري ٿو. عنقاء جو نالو ته ماڻهن ٻڌو آهي، پر منهنجي پکيءَ جو ته نالو ئي گم آهي.

”آخري ڏاڪي“ بابت چوي ٿو:

عنقا شڪار کس نشود دام باز چين

کانجا هميشه باد بدست ست دام را

(عنقاء ڪنهن جو شڪار نه ٿيندو، پنهنجي ڦاهي ويڙهي رک. ڇاڪاڻ ته هتي

ڦاهيءَ ۾ سواءِ هوا جي ٻيو ڪجهه به هٿ نه ايندو).

انهيءَ ڪري جنهن کي ٻيا مشائخ ”حق اليقين“ ٿا سڏين، اهو وٽس حق اليقين جو پاڇو آهي. وٽس ”حقيقت محمدي“ انهيءَ کان گهڻو مٿي آهي، جنهن کي ٻيا مشائخ حقيقت پانئي وينا آهن. هو چوي ٿو ته اصلي (محمدي) ولايت تابعين جي زماني کان وٺي هڪ هزار سالن تائين لڪل رهي آهي ۽ جيڪا هئي سا ظلي ولايت، يعني اصلي ولايت جو پاڇو هئي ۽ مشائخ فقط مثالن ۽ پاڇن تي ڪفايت ڪري وينا. تانجو هڪ هزار سال گذرڻ کان پوءِ دين نئون ٿيو ۽ اصل رنگ ظاهر ٿيو ۽ انهيءَ حالت ۾ موٽي آيو جيئن ابتدا ۾ هو ۽ پڻ چوي ٿو ته اصلي ولايت جو هڪ نقطو به ظلي ولايت جي سيني ڪمالات کان افضل آهي. پاڻ ظلي ولايت کي ولايت صغريٰ ۽ اصليءَ کي ولايت ڪبريٰ ڪوٺين ٿا. پهرين وٽس لاءِ آهي ۽ ٻي نئين لاءِ ۽ انهن ٻنهي کان پوءِ ”ولايت عليا“ آهي، جيڪا ملاءِ اعليٰ وارن لاءِ آهي. ان کان بعد نبوت جا ڪمالات آهن، جيڪي سيني کان مٿي آهن. اصلي ۽ ظلي ولايت ۾ فرق هي آهي ته ظلي ولايت ۾ هڪ شخص جو سير (الله) جي اسم جي پاڇي ۾ عالم امڪان کان ٻاهر نڪرڻ بعد ٿئي ٿو ۽ اصلي ولايت ۾ هو خود اسم ۾ سير ڪري ٿو. هو وڌيڪ چوي ٿو ته ولايت صغريٰ ۾ فنا يا بقا فقط صورت آهي، پر ڪبريٰ ۾ حقيقت آهي. اتي ئي شرح صدر (سيني جو ڪلڻ)، انانيت جو خاتمو، نفس جو اطمينان ۽ ان جو خلافت واري جاءِ تي پهچڻ ۽ ان کان علاوه، هر قسم جي وهم ۽ خيال کان چوٽڪارو ملڻ ۽ ولايت ڪبريٰ جي صورت ۾ اُنفس ۽ آفاق کان ٻاهر نڪرڻ، هن دنيا ۾ موت کان اڳ ئي حاصل ٿئي ٿو ۽ ولايت صغريٰ ۾ موت کان پوءِ حاصل ٿئي ٿو. صغريٰ جي انتها آهي برقي تجلي، جيڪا وصل جي مرتبي مان پيدا ٿئي ٿي ۽ اتي نفس کان نڪري ٿو جيئن گهڙي کن لاءِ آفاق

کان ٻاهر نڪرڻ ٿئي ٿو، البت ڪبري جي حالت ۾ اها تجلي دائمي ٿئي ٿي. بلڪ اهو پهريون قدم آهي، ڇاڪاڻ ته ڪبري جو صاحب انفس ۽ آفاق کان ماورا آهي، چوٽه جيڪي {72} نفس ۾ آهي اهو ظل (پاڇو) آهي، اصل ناهي ۽ اهو سبب آهي ان جي نفیءَ جو، ٻيا مشائخ ان ڳالهه ۾ ساڻس متفق نه آهن. حضرت مجدد اهو به چوي ٿو ته پوري ريت فنا نبوت جي ڪمالات کان پهرين واقع ٿئي ٿي ۽ فنا جي شروعات صغريٰ جي شروعات کان ٿئي ٿي.

ان مان توکي اها خبر پئجي وئي ته فنا جا ٻه ڪيترائي درجا آهن ۽ انهن جو ڪمال حضرت محمد ﷺ کي مليل آهي. ڇاڪاڻ ته پاڻ ڪنهن سان به نه ڳنڍيا ۽ نه وري ڪنهن شيء سان مقيد ٿيا. جيئن فرمايو اٿن: ”لو كنت متخذاً خليلاً غير ربی لاتخذت ابا بکر خلیلاً“ معني: ”جيڪڏهن آئون پنهنجي رب کان سواءِ ڪو ٻيو دوست وٺان ها ته ابوبڪر کي دوست ڪري وٺان ها“.

فنا جي ان کان سواءِ ٻي ڪا معنيٰ ناهي ته (ٻين کان) واسطا نانا ٽوڙي (فقط الله سان جوڙجن) ۽ اهڙيءَ ريت انساني ڪمال جي پٺ ٻي ڪا معنيٰ ناهي سواءِ لڳ لاڳاپا ڇڻڻ جي، اها ڳالهه سمجهڻ گهرجي!

هوندئا هوت پري، اوڏو نه اڻ هوند کي
[۵۵] ساجن تن سري، لاسين ”لا“ لاهين جي

نثري ترجمو: اهو محبوب (ذات خداوندي)، هٽ يعني پاڻ کي پائڻ وارن کان ته پري آهي پر جيڪي پاڻ کي ڪجهه نٿا پائڻ، انهن کي به ويجهو ناهي. دراصل محبوب انهن کي ملي ٿو جيڪي نفیءَ جي به نفی ڪن ٿا. هيءُ بيت اڳئين بيت جو خلاصو آهي. ان ۾ ڪو شڪ ناهي ته حق وجود ۽ عدم کان وراڻ يعني پري آهي. هو پنهنجي ذات سان موجود آهي، وجود سان نه. ان جي ذات وجود ٽوڙي عدم جو غير آهي، ڇاڪاڻ ته اهي ٻئي هڪ ٻئي جا نقیض يا ضد آهن ۽ الله تعاليٰ ۾ ڪو نقیض نه آهي، بلڪ هو وجود ۾ نهايت اوڏو آهي ۽ وجدان کان نهايت

ڏورانهون آهي، چوٽه هو مخلوق کان پري آهي ۽ مخلوق کان پري هٽڻ قرب جي لحاظ سان آهي. اها ورائيت هن جي عظمت جي ڪري آهي جيڪا ادراڪ جي منافي نه آهي، پر اها حجابن جي منافي ناهي، ڇاڪاڻ ته حجاب بالڪل ڪجهي به وڃن ٿا، جڏهن ڪو عارف ان ذات سان هڪ ٿي وڃي ٿو، ائين ناهي ته ڪو هو انهن حجابن کي ڦاڙي ٿو. جيئن تفسير حسينيءَ ۾ آهي:

تماشا ميڪن اسماء و صفاتش
ڪ آگهه نيست ڪس از ڪنه ذاتش

معني: تون ڀلي هن جي اسمن ۽ صفتن جو تماشو ڏس. چوٽه سندس ذات جي اصليت کان ڪوئي آگاهه نه آهي.

[۵۶] ڪي آسائو احسان جا، ڪن صفاتي شوق ذاتي تنين ذوق، جي خاص الخاص خلق جا

نثري ترجمو: ڪي سالڪ احسان جي اميد رکن ٿا ته ڪي وري فقط صفات جي شوق ۾ رهن ٿا. البته جيڪي ذات جي طلب ۾ آهن، اهي ئي خاص الخاص آهن.

هڪڙي محبت اها آهي جيڪا فائدي ماڻڻ سبب هوندي آهي ۽ ان کي ”محبة الاحسان“ يا احسان سبب محبت چئبو آهي، ٻي اها جيڪا خود محبوب جي فضيلت سبب هوندي آهي، جيتوڻيڪ اهو توتي ڪوبه احسان نه ڪندو هجي، ان کي گڻن ۽ صفات واري محبت چئجي ٿو، ٽين وري اها محبت آهي جيڪا اڻ ڄاتل سبب ڪري هجي، ان کي ذات جي محبت چئجي ٿو، اها محبت وهبي شيءِ يعني الله جي طرفان ڏات طور ملي ٿي، باقي پهريون ٻئي ڪسبي يا ڪوشش ۽ محنت سان ماڻجن ٿيون، انهيءَ ڪري الله تعاليٰ جي هن ارشاد، ”ان ڪنتم تحبون الله“ جي معنيٰ ٿيندي، اي عام ماڻهو، جيڪڏهن توهين سعيو ڪري الله سان محبت ڪريو ٿا، سندس احسانن سبب يا اي خاص ماڻهو، جيڪڏهن توهان صفاتي طور الله سان محبت ڪريو ٿا، سندس

قدرت ۽ ڪمال جون شاهديون ڏسي، يا وري اي خاص الخاص ماڻهو، جيڪڏهن اوهين ”ذات“ واري محبت ڪريو يا قديم محبت مان پيدا ٿيل چڪ ۽ جذب سبب، ته ”فاتبعوني“ منهنجي تابعداري ڪريو يعني منهنجن عملن يا اخلاقن يا حال جو اتباع ڪريو، پنهنجي وجود کي محبتن آهر قربان ڪري. تڏهن يعني ”يحببكم الله“، الله تعاليٰ پڻ توهان سان احسان سان ۽ صفات جي تجلين ۽ حبيبائي چڪ ۽ جذب سان محبت ڪندو، ۽ اوهان کي پاڻ ڏي اوهان جي هوند هستين کان چڪي وٺندو ۽ ”يغفر لکم ذنوبکم“ اوهان لاءِ اوهان جا گناهه ميساري ڇڏيندو يعني اوهان کي پنهنجو پاڻ کان محو ڪري پنهنجي ذات ۾ کوڙي پختو ڪري ڇڏيندو. اتي محب، محبوب ۽ محبت ٿي هڪ ٿي ويندا، چوٽه حقيقت ڪثرت کي اڏائي ڇڏي ٿي، جيڪو انهن تن محبتن کان وانجهيل آهي، سو ڪافر آهي.

[۵۷] سسئي پنهنون ساڻ، لنگهه ته لوڏا ابهين
صاحب تنين ساڻ، جنين پاڻ وڃائو

نثري ترجمو: اي سسئي، تون پنهنجي محبوب سان گڏ هل، ته پوءِ جبل جي لوڏن يا تڪليفن کان چوٽڪارو لهندينءَ. اهو مالڪ (الله جي ذات) انهن سان گڏ آهي جيڪي پنهنجي نفس کي فنا ڪن ٿا.

يعني تون انهيءَ سان گڏ ٿي جنهن پنهنجو پاڻ فنا ڪري باقي بڻائجي آهي. ڇاڪاڻ ته جڏهن تون الله تعاليٰ جي فرمان، ”واعتصموا بحبل الله“ (آل عمران: ۱۰۳)، ”اوهين الله جي رسيءَ کي جهٽي پئو.“ بي آيت ”واعتصموا بالله“ معنيٰ: ”اوهان الله کي جهٽي پئو.“ سان ملائي پڙهندين، تڏهن توکي معلوم ٿيندو ته بيشڪ اها رسي ئي الله سان ملائيندڙ آهي.

[۵۸] ڪنين ڪاڻ قرآن، ڪنين مٿي آڻيو
سوارو سڃاڻ ته تون هن ڪ هن ۾

نثري ترجمو: قرآن پاڪ (الله طرفان موڪليل پيغام) مان ڪي ماڻهو

هدايت حاصل ڪن ٿا، ته قرآن انهن جي حق ۾ ٿي ٿو پوي، ۽ ڪي وري ابتڙ ٿا هلن ته اهو انهن جي برخلاف ڌر بڻجي ٿو بيهي، هاڻ تون پاڻ فيصلو ڪر ته ڪهڙن ماڻهن ۾ شامل آهين.

ڄاڻ ته قرآن کي الله انسانن جي هدايت لاءِ نازل ڪيو آهي، چوٽه اهو ڪين عالم صغير يعني نفس جي سڃاڻ يا معرفت ڪرائي ٿو. اها معرفت هو يا ته سڌي ريت ڪرائي ٿو يا عالم ڪبير جي سڃاڻ وسيلي ڪرائي ٿو. جيڪو عالم صغير جي تفصيلي و چور وانگر آهي. ڇاڪاڻ ته هدايت تيستائين نصيب نٿي ٿئي جيستائين الله ۽ سندس صفتن، فعلن ۽ احڪامن جي ڄاڻ يا معرفت نٿي ملي. وري انهن چئني جي سڃاڻ تيستائين نه ٿيندي جيستائين نفس جي ذات، صفتن، فعلن ۽ حڪمن جي خبر نه پوندي، جيئن آيو آهي: ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ يعني: ”جنهن پنهنجي نفس کي سڃاتو، تنهن ڄڻ پڪ سان پنهنجي رب جي سڃاڻ ماڻي ورتي“. مطلب ته جنهن عالم صغير (نفس) کي سڃاتو، سو هدايت وارو ٿيو ۽ قرآن مجيد ان لاءِ هوندو يعني ان جي حق ۾ بنجي پوندو ڇاڪاڻ ته هو ان مان لاڀ ٿو پرڻي. پر جنهن پنهنجي هن عالم (نفس) کي نه سڃاتو ته اهو ڄڻ پنهنجي مقصد ماڻڻ کان پٽڪي ويو ۽ اهو مقصد آهي عالم صغير جي سڃاڻ، چوٽه اهو الله جو آئينو آهي. جيتوڻيڪ اهو ڪٿي عالم ڪبير کي سڃاڻي به وٺي، ڇاڪاڻ ته اهو وسيلو آهي ۽ نه مقصود، ته ان صورت ۾ قرآن مجيد سندس خلاف حجت بڻبو. ڇاڪاڻ ته هن سڃاڻ ڪرائيندڙ جي ڏس مطابق سڃاڻ حاصل نه ڪئي.

جيڪا ڳالهه اسان ڪئي آهي، جيڪڏهن توکي ان بابت ڪو شڪ سبب آهي ته پوءِ قرآن جي هنن آيتن تي غور ڪر. توکي خبر پوندي ته بيشڪ قرآن جا ڳائيندڙ ۽ انهن هدايت وارين ڳالهيڻ ۽ عجائبات جي يادگيري ڏياريندڙ آهي، جيڪي تو ۾ رکيل آهن، ته پوءِ جنهن نصيحت پرائي، انهيءَ ڄڻ قرآن وارو مقصد ماڻيو ۽ جنهن نصيحت نه ورتي، اهو ٿوڻي ۾ پيو. اهو پڻ توکي معلوم ٿيندو ته انسان جي خلقت جو مقصد معرفت ۽ توحيد کان سواءِ ٻيو هر گز ناهي. الله تعاليٰ پاڻ فرمايو آهي: ”ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر“ (۵۴: ۴۰) معنيٰ: ”بلاشڪ اسان قرآن کي نصيحت پرائڻ لاءِ سولو ڪيو آهي ته پوءِ آهي ڪو نصيحت وٺڻ وارو؟“ سو اها ڳالهه ظاهر پئي

آهي ته جنهن ڄاڻ ۽ نفس جي معرفت پراڻي، تانجو وڃي الله جي معرفت ماڻيائين، ته ان ڄڻ قرآن جو مقصد حاصل ڪيو، اطاعت ۽ تابعداري ڪيائين ۽ قرآن کي مضبوطيءَ سان جهلي ورتائين سو هاڻي نه گمراه ٿيندو نه وري اڀاڳو ٿيندو جيئن قرآن مجيد ۾ آيو آهي: ”لا خوف عليهم ولا يحزنون“ (۶۲:۱۰) معنيٰ: انهن لاءِ نه ڪو ڊپ يا خوف آهي ۽ نه وري اهي غمگين ٿيندا. الله تعاليٰ اهو پڻ فرمايو آهي ته ”وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون“ (۵۱:۵۶) ”مون جنن ۽ انسانن کي فقط هن لاءِ خلقيو آهي ته جيئن اهي منهنجي عبادت ڪن“. حضرت عبدالله ابن عباس جيڪو مفسرن جو اڳواڻ آهي، تنهن ”ليعبدون“ جو مطلب ”ليعرفون“ ڏسيو آهي. يعني ته جيئن مون کي سڃاڻين، هو وڌيڪ چوي ٿو: قرآن ۾ جتي به عبادت جو لفظ آيو آهي، ته ان مان مراد توحيد آهي، سو ”الدين القيم“ ۽ ”الصراف المستقيم“ مان پڻ مراد آهي، ”توحيد“ جيڪا ”توحيد للقلب“ يعني قلب جي هيڪڙائي واري ڪيفيت آهي، نه ته توحيد کان سواءِ ئي معبود (الله تعاليٰ) واحد (هيڪڙو) آهي. هڪڙي حديث ۾ هينئن آيو آهي: ”كفى بالتوحيد عبادة وبالجنة ثوابا“ معنيٰ: ”توحيد ئي جوڳي عبادت آهي ۽ جنت ئي جوڳو اجر و روي آهي“.

هاڻي جيڪڏهن تون چوين ته عالمن قرآن مجيد جو اهڙو تفسير ڪيو آهي جو ان مان فقط افعال، صفات ۽ احڪامن جي بابت ئي ڄاڻ ملي ٿي ۽ اهڙو تفسير نٿا ڪن جنهن سان نفس جي ذات، حال ۽ حڪم جي معرفت حاصل ٿئي. هوڏانهن جيئن توهان چئو ٿا ته (قرآن جي تفسير جو) مقصد نفس جي معرفت آهي، سو اهو قرآن جو موضوع آهي، ته قرآن کي هنن ڳالهين بابت بحث ڪرڻ گهرجي ته نفس جا ڪهڙا احوال ۽ انهن احوالن جا ڪهڙا قسم آهن (جهڙوڪ اماره، لؤامة، مطمئنه) ۽ ان جي انهن قسمن جا ڪهڙا افعال ۽ اوصاف آهن ۽ وري ان جي قسمن جون ڪهڙيون وصفون آهن ۽ دنيا ۽ آخرت ۾ انهن جي نتيجن جا ڪهڙا مجموعي احڪام آهن. جيئن امام اعظم ابوحنيفه فرمايو آهي ته فقه جو مطلب هي آهي ته نفس انهن ڳالهين جي به معرفت ماڻي جيڪي هن لاءِ فائديمند آهن، ۽ انهن جي به جيڪي هن لاءِ هاجيڪار آهن (يا انهن حقن جي ڄاڻ حاصل ڪري جيڪي هن لاءِ آهن ۽ انهن ذميوارين جي ڄاڻ پڻ جيڪي مٿس آهن). سو هينئر ٻڌايو ته محققن (اهل تصوف) جا اهي ڪهڙا اصطلاح آهن ته

جيئن آءِ قرآن جي اصل مقصد جو فہم پرايان، انشاء اللہ.

آءِ چونڊس ته ان مقصد خاطر ٻي ڪا واٽ ناهي سواءِ هن جي ته پاڻ کي فنا ڪجي، چوڻه قرآن جي معنيٰ تو ۾ آهي. (قرآن جو تون مقصد ۽ مخاطب آهين) ان صورت ۾ انجي هر لفظ جي معنيٰ تون پاڻ سان ٺهڪائي سگهندين. ڇاڪاڻ ته جيڪا شيءِ عالم ڪبير ۾ آهي، ان جو نظير ۽ مثال تو منجهه آهي. جيڪڏهن تون ان جي معنيٰ پاڻ ۾ نٿو ڏسين ته پوءِ اها اصول (عقيدي) ۾ تقليد ڄڻي جيڪا خراب ڳالهه آهي. وڌيڪ غور ڪر. بهرحال هتي اسان قرآن جي ڪن لفظن جو هن علم (تصوف ۽ طريقت) موجب نمونو پيش ڪريون ٿا.

ڪافر: اهو آهي جيڪو پنهنجي قلب کي نفساني پردن سان ڍڪي ڇڏي ٿو، جيڪو روح کي ان ريت نٿو ڏسي سگهي، جو اهو هر ذري کي گهيري ۾ آڻي بيٺو آهي. قرآن ۾ انڌي، گونگي ۽ ٻوڙي مان به اهائي مراد آهي.

العذاب الاليم: دردناڪ عذاب. اهو آهي قلب جو موت ۽ معرفت جو وڃائڻ. **البیت الاول الموضوع للناس:** پهريون گهر جيڪو انسان لاءِ بنايو ويو ۽ اهو آهي ”قلب“.

مقام ابراهيم: ابراهيم جي بيهڻ جي جاءِ ۽ اها آهي خلة جنهن جي معنيٰ آهي دوستي ۽ ان ۾ داخل ٿيڻ مان مراد آهي غير الله کي الله ڪارڻ قربان ڪري ڇڏڻ ته جيڪو ان ۾ گهڙندو اهو حجاب جي عذاب کان امن ۾ رهندو.

الحج الاڪبر: ان مان مراد آهي: الله کي پهچڻ (يعني ولايت ڪبري)، وري ”اصغر“ مان مراد آهي: ”قلب“ کي پهچڻ، (يعني ولايه صغري).

الاسلام: مان مراد آهي مجازي وجود جو ترڪ ڪرڻ المفلح ڇڏڻ يعني اهو جنهن جي اندرتان پرڏا هٽيل آهن.

الذنب: گناه، انهن مان مراد آهي (دل ۾) غير جو هئڻ.

مغفرة: بخشش، غير جي وجود کي باقي رهندڙ (مطلق) وجود سان ڍڪڻ.

الارض: زمين مان مراد آهي نفس.

السماء: آسمان مان مراد آهي قلب.

الشهيد: مان مراد آهي جنهن جو نفس مٿل هجي.

اولوا الالباب: دل وارا يعني جن پاڻ کي فنا ڪيو ۽ حق سان باقي رهيا.
 الطيب: پاڪ ۽ ان مان مراد آهي مجذوب.
 الخبيث: ناپاڪ يعني مردود. طيب اهو آهي جيڪو ولايت ۽ نبوت جو لائق هجي، چوٽ هن کي بنا حجاب پيدا ڪيو ويو آهي.
 السجود: سجدو ڪرڻ. ان جو مطلب آهي وجود جي وصفن جو ترڪ ڪرڻ.
 القرب: ويجهڙائي. اهو آهي جنهن تي بقا جو مدار آهي ۽ اهو مشهود جي وصفن سبب آهي.
 المهاجرة: لڏڻ يعني طبيعت جو عالم ۽ تخليق جي ماڳن مڪانن کي ڇڏي حقيقت جي عالم ڏانهن اسهڻ.
 الليل: رات، يعني بشريت ۽ ان جون صفتون.
 النهار: ڏينهن، يعني روحانيت ۽ ان جا انوار.
 الجنة: بهشت يعني وصل.
 القرية: ويجهڙائي يعني عالم ملڪوت ۽ روحاني باغن سان ڳانڍاپو.
 النار وجهنم: باهه ۽ دوزخ يعني نفس.
 السكران: نشي ۾ مست جنهن کي نماز کان منع آهي، اهو آهي جيڪو ان جي اسرارن کان غافل آهي، چوٽ هو پنهنجي نفساني طبيعت کان اڃا ٻاهر نه نڪتو آهي.
 الجنب: بيگانو جيڪو (الله کان) پاسيرو يعني پري ڌڪجڻ جو حقدار آهي.
 عابر السبيل: رستي جو مسافر جنهن کي مستثنائي ڪيو ويو آهي، ان مان مراد آهي، اهو (طريقت کان) غافل جيڪو ظاهر شرع کي اڳرو رکي.
 اهل الكتاب: ڪتاب کي مڃڻ وارا، ان ۾ انهن سڀني ڪتابن جا پوئلڳ شامل آهن، جيڪي ڪتاب جي اسرارن کان واقف ناهن، ان ڪري اولياءُ الله سان گڏ هلي نٿا سگهن، ڇاڪاڻ ته هنن جون حالتون ۽ طريقا سندن سمجهه کان مٿي آهن.
 الشرك: الله سان شريڪ ڪرڻ. اهو شرڪ جيڪو نه بخشي وندو سو ٽن قسمن جو آهي: جلي يعني ظاهر ظهور، اهو عام ماڻهن وارو آهي، جيئن بتن جي پوڄا وغيره.
 اهو توحيد سان متجي ٿو ۽ اهو آهي پنهنجي ٻانهپ جو اظهار ۽ الله جي ربوبيت جو اقرار. ٻيو خفي يعني لڪل، جيڪو خاص ماڻهن سان ڪن وصفن ڪري لاڳو ٿئي ٿو.

جهڙوڪ عبادت اصل معبود کان سواءِ ٻين ڏي واجهائي. اهو وحدانيت سان زائل ٿئي ٿو، يعني هڪڙي واحد جو واحد (الله) کي واحديت سان مڃڻ (يعني اهو مڃڻ ته فقط اهوئي عبادت جي لائق آهي). ٽيون اخفي يعني اڃا وڌيڪ لڪل جيڪو نهايت ئي خاص ماڻهن سان لاڳو آهي. اهو اغيار کي ڏسڻ ۽ انانيت سبب ٿئي ٿو ۽ اهو وحدت سان زائل ٿئي ٿو ۽ ان جو مطلب آهي ناسوت (انساني فطرت) جو لاهوت (ذات الاهيءَ) ۾ فنا ٿيڻ ته جيئن انانيت بنا ”هويت“ سان بقاءِ ماڻي.

الناس: انسان يعني حقيقت وارا يا حقيقت جا صاحب انهن وٽ محسود (ريس جوڳو) اهو آهي جنهن کي الله تعاليٰ جي فضل سان سڪڻ کان سواءِ علم لدني مليو آهي.

الملك العظيم: عظيم بادشاهي، جيڪا الله تعاليٰ آل ابراهيم کي ڏني، اها آهي الاهي معرفت، ڇاڪاڻ ته سڀ کان ”عظيم“ ”الله تعاليٰ“ ئي آهي. والذي انزله الله علي عبادہ: اهو جيڪو الله تعاليٰ پنهنجي ٻانهن تي نازل ڪيو. ان مان مراد آهي قرآن جو باطني علم.

المصدق: جيڪو اهل ظاهر جي ڪيل ظاهري معنيٰ جي تصديق ڪري ٿو، سو باطن وارا ظاهر وارن جي تصديق ڪن ٿا. پر گهڻا اهل ظاهر، باطن وارن کي ڪوڙو سمجهن ٿا، سواءِ انهن جي ڪن ٿورڙين ڳالهين جي، جيڪي انهن جي عقل ۾ اچن ٿيون.

ظل ظليل: وڏي ڇانوءَ وارو پاڇو جنهن ۾ جنتي داخل ٿيندا، اهو ”حقيقي وجود“ جو پاڇو آهي.

اقامة الصلاة: نماز قائم ڪرڻ يعني نفس جي اطمینان سببان دائمي حضوري ملڻ. جيئن الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: فاذا اطمأنتم فاقموا الصلاة (۴: ۱۰۳) يعني: ”جڏهن توهان اطمینان ماڻيو ته نماز قائم ڪريو“. وڌيڪ چٽائي هن آيت ۾ آهي: ”هم على صلواتهم دائمون“ (۲۳: ۷۰)، معنيٰ: ”جيڪي پنهنجي نماز تي مدامي آهن“.

والصلاة التي تنهى عن الفحشاء: اها نماز جيڪا برائي کان روڪي ٿي، اها آهي ان شيخ جي صحبت جيڪو گس تي لائي، چوڻه اهو الله سان معيت رکي ٿو. ان ڪري جنهن سندس صحبت ماڻي، ته ان ڄڻ الله جي صحبت ماڻي.

الایمان: ایمان جنهن جو ایمان وارن کي امر ٿيل آهي، ان جو هڪڙو قسم آهي عياني يعني جيڪو اکين جي مشاهدي سان نظر اچي، اهو خواص لاءِ آهي ۽ ٻيو قسم آهي غيبي جيڪو اڃا وڌيڪ خاص ماڻهن لاءِ آهي. انهن جو وچور هي آهي ته جيڪڏهن نفس جي کفري يعني انڪار هوندي قلب جو ایمان آهي ته اهو غيبي آهي. پر جيڪڏهن نفس به ایمان وارو آهي ته پوءِ اهو عياني (يعني شهودي) چئبو. يعني جڏهن نفس خدائي نور جو تجلو پسي فرمانبردار ٿئي ٿو ۽ ایمان آڻي ٿو جيئن حضرت موسيٰ عليه السلام ایمان آندو. نفس جي فنا وري تڏهن عيني آهي جڏهن هن جو سمورو وجود ذاتي توڙي صفاتي لحاظ کان اطمینان ۽ امن واري حالت ۾ ٿئي ٿو.

الذکر القليل: ٿورڙو ذکر اهو آهي جيڪو رڳو قالب يعني بدن (جي عضون) سان ٿئي. جيئن ته بدن جو واسطو دنيا سان آهي ۽ دنيا جي موڙي مختصر آهي. هوڏانهن قلب آخرت سان لاڳاپيل آهي ۽ آخرت سڀ کان بهتر ۽ جتادار آهي.

انزال القرآن علي محمد (ﷺ): محمد (ﷺ) تي عالميت قرآن جي نزول مان مراد عالميت جي صفت جي تجلي آهي، جنهن ڪري کيس ان سڀ جو علم حاصل ٿيو جيڪو ٿي چڪو يا ٿيڻ وارو آهي.

التثليث النصراني: نصارن جو تثليث وارو خيال. هت ان مان مراد آهي نفس، روح ۽ اله جو عقيدو رکڻ.

التوحيد: توحيد آهي وحدت پسڻ.

الکلب المعلم: سيکاريل ڪتو جيئن قرآن جي آيت ۾ ”المکلبين“ لفظ آيو آهي. هتي ان مان مراد نفس مطمئن آهي، پوءِ اهو علوم لدنيہ مان جيڪو شڪار ڪري ٿو سو حلال آهي.

الطيبات: پاڪ شيون جيڪي الله سان ملائيندڙ آهن.

الخبیثات: ناپاڪ شيون جيڪي الله جي وصال ۾ رنڊڪ آهن.

القرض الحسن: سهڻي قرض مان مراد آهي مجازي وجود کي حوالي ڪرڻ.

المضاعفة: وري ان جي واڌ يا وڌڻ مان مراد آهي ازلي ۽ ابدي حقيقي وجود جو

عطا ٿيڻ ۽ ان جو مطلب آهي اوندهه مان کڻي روشنيءَ ۾ آڻڻ. پهريون يعني (مجازي وجود) ظلمت يا اونداھي آهي ۽ ٻيو (حقيقي وجود) روشني يا نور آهي.

النور: نور الله جي ذات آهي جيڪو آسمانن ۽ زمين جو نور آهي.
الربانيون: رباني شخص آهي جن کي هي حڪم ڏنو ويو آهي ته عام کي
 براين کان روڪين. اهي آهن اهي مشائخ جيڪي حق سان واصل آهن ۽ تربيت ڪن
 ٿا. جيڪڏهن انهن کي امر ٿيل نه هجي ها ته جيڪر ماڻهن کي دعوت ڏيڻ ۾ مشغول
 نه ٿين ها چو ته هو هر وقت مشاهدي ۾ ٻڌل رهن ٿا.

الاخبار: يعني تقويٰ وارا عالم سڳورا.

المنزل علي الرسول: اهو جيڪي رسول تي نازل ٿيل آهي، يعني جنهن جي
 تبليغ ۽ پهچائڻ جو ڪيس امر ڪيو ويو آهي. هن ۾ وحي، الهام، مشاهدات، حقائق ۽
 اسرار شامل آهن. جيڪڏهن ڪيس اهڙو امر ٿيل نه هجي ها ته هو اهي شيون نه پهچائي
 ها. پر ماڻهن جي استعداد آهر هن هر ڪنهن کي اهو پيغام پهچايو آهي، جنهن لاءِ هو
 عبارت يا اشارت، تاديب يا تهذيب، تزڪيه ۽ تخليه، همت ۽ جذب، توبه يا نبوي قوت يا
 شفاعت جا وسيلو ڪتب آڻي ٿو.

العصمة النبوية: نبي جي حفاظت مان مراد ناسوتي وصفن کان لاهوتي حفاظت
 آهي.

الارض اللتي يرثها الصالحون: ڌرتي جيڪا صالحن کي ورثي ۾ ملي ٿي. ان
 مان مراد آهي: نفس جون صفتون. جڏهن اهو (نفس) مري ٿو ته قلب ان جو وارث ٿئي
 ٿو ۽ انهن کي بلنديءَ وارن ڪمن ۾ ڪم آڻي ٿو. جيئن نفس انهن کي سفلي ڪمن ۾
 لڳايو ٿي، ان کان پوءِ هو انهيءَ ذات جو وارث ٿئي ٿو جيڪا ڪلي، واحد ۽ باقي آهي.
العالم بما في السموات والارض: اهو ڄاڻندڙ آهي ان جو جيڪي ڪجهه
 آسمانن ۽ زمين ۾ آهي. هي اشارو آهي واصل قلب شخص ڏانهن ۽ قلب، جيڪو
 الله جو گهر آهي، ان ريت هو الله جا انوار ڏسي ٿو ۽ انهن وسيلي جيڪي ڪجهه آسمانن
 ۽ زمين ۾ آهي، سو سڀ ڏسي ٿو. ڇاڪاڻ ته هو ان صورت ۾ الله جي نور سان ڏسي
 رهيو هوندو آهي.

الابواب المفتوحة للبلاء في صورة النعماء: دروازا جيڪي امتحان واسطي
 نعمتن جي صورت ۾ کوليا ويا آهن. هن جو مطلب آهي ته ظاهري نعمتون دنيا وارن لاءِ
 آهن. جڏهن ته ڪشف ۽ ڪرامتون، دلين واريون خبرون ۽ روحاني مشاهدا باطن وارن

کي سیر سلوڪ دوران نصیب ٿين ٿا. اتي انهن کي سندن نفس فريب ڏيندو آهي ته هو اهڙي مرتبي تي پهچي ويا آهن، جو هاڻ کين مرشد يا رهبر جي گهرج ناهي، تڏهن اهي هلاڪت ۾ پئجي وڃن ٿا.

دار السلام: سلامتيءَ جو گهر، اهو وحدت جو ماڳ آهي جو چڱي ڌار ٿيڻ کان سلامتي ملي وڃي ٿي.

الشجرة المنهية: اهو وڻ جنهن کان منع ٿيل آهي. مراد آهي طبيعت. **الجنة:** بهشت يعني معرفت.

کي شجره يعني وڻ مان مراد محبت وٺڻ ٿا ۽ ”نهي“ مان مراد محبت کان بچڻ سمجهن ٿا. چوٽه محبت ۾ نار ۽ نور (يعني باهه ۽ روشني) ٻئي آهن، پوءِ جيڪو ان جي روشني چاهي ٿو ته ان جي انانيت باهه سان سڙي ختم ٿي وڃي ٿي. تڏهن کيس اها روشني نصيب ٿئي ٿي، سو اهو وڻ حقيقت جي درجي لاءِ لازمي آهي. پر وري جڏهن (آدم) محبت واري سڳند جهڙي ته اهو نه ٿي وارو حڪم ياد اچي ويس. اتي ابليس قسم جي پيالي سان کيس محبوب جي ياد وارو شراب پياريو، گویا ابليس جي دشمني دوستيءَ وانگر ثابت ٿي.

سم الخياط: سئي جو پاڻو، ان مان مراد آهي فنا.

الجمال: اٺ مان مراد آهي نفس. اهو نفس، تزڪيه ۽ صفتن کي هٽائڻ سان وار کان به هزار ڀيرا سنهو ٿي پوي ٿو ۽ پوءِ اهو سئي جي پاڻي مان لنگهي سگهي ٿو. بلڪ جڏهن اهو فنا ٿيو ته پوءِ بقا وارو جنت ۾ پڻ داخل ٿئي ٿو ۽ بقاءُ مان مراد آهي اهو حجاب جيڪو بهشتن ۽ دوزخ وارن جي وچ ۾ آهي ۽ وري بهشتن مان مراد آهن الله جي طلب ۾ جاکوڙيندڙ ۽ دوزخين مان مراد آهي جيڪي بشري نفساني اوگڻن سبب طلب کان بس ڪري وينا آهن. اهي جيڪي اهل جنت اهل دوزخ جي وچ تي آهن، اهي آهن اهل الله ۽ اهي اهي آهن، جن کي سهڻن روحاني اخلاقن جي پرک ۽ معرفت سان نوازيو ويو آهي.

الاعراف: اعراف يعني معرفت وارن جو ماڳ.

السماء: نشاني هتي مراد آهي جنهن سان عارف ماڻهن کي قلب جي روشني ۽

اونده سبب سڃاڻن ٿا.

استواء الرحمن علي العرش: رحمان جو عرش تي قرار وٺڻ ان جو مثال ائين آهي جيئن تنهنجي روح تنهنجي قلب جي عرش تي قرار ورتو آهي، چو ته اها دل (قلب) ئي ان قابل آهي ته روح کان فيض حاصل ڪري، پوءِ قلب اهو فيض ٻين مڙني عضون تائين پهچائي ٿو. ان ڪري جيڪڏهن تون گهرين ته الله جي خلقت يعني عالم ڪبير جي معرفت حاصل ڪرين ته پوءِ پنهنجي روح کي سمجھ، جيڪو عالم صغير ۾ الله جو خليفو يا نائب آهي. انهيءَ ڪري ته الله تعاليٰ کيس نطفي جي صورت ۾ به اختيار وارو بنايو آهي ۽ ان عالم ڪبير جو بدن ڌرتي آهي ته مٿو آسمان اٿس ۽ سندس قلب عرش آهي ۽ سندس سر ڪرسي آهي. پوءِ ان ريت اهو قلب عرش تي قرار وٺي ٿو. ”خلق العالم في ستة ايام“. ”عالم کي ڇهن ڏينهن ۾ پيدا ڪيو ويو“. ان جو مطلب آهي ڇهن قسمن ۾ (الروح المجرد) ان جي مجرد صورت انسان آهي ۽ الملكوتيات جهڙوڪ جن ۽ ملائڪ، {82} ملكوت السماء والارض، آسمان، زمين ۽ عقل مفرد ۽ مرکب آهن. پرتارا ۽ انسانن جا نفوس، حيوان، نباتات، معدنيات توڙي ٻيا اجرام وري علوي بسائط آهن ۽ ٻيا اجسام مفرد آهن يا مرکب سفلي يعني عناصر ۽ مواليد آهن. ثم استوى على العرش. پوءِ هن عرش تي قرار ورتو يعني هن عالم ۾ تصرف جا اختيار هٿ ۾ ڪيا جيئن عالم صغير ۾ تنهنجو روح آهي.

المعروف: مان مراد الله جي ذات آهي ۽ اهي ڳالهيون جيڪي وٽس پهچائن ٿيون. المنكر معنيٰ هن جو غير ۽ اهڙيون ٻيون شيون. المخالف: اهي باندر جيڪي ملكوتي صفتن جي ڦير گهير سبب باندر جي صفتن ۾ اچي ويا.

الدعوة الله باسماء الحسنی: يعني اهڙين صفتن سان سينگارڻ جن سان دل جي صفائي ٿئي ۽ الله جي غير کان توجه ختم ٿئي ۽ پالڻهار جو ورد پنهنجي اندر ۾ ڪري ۽ نفس جي فصل اندر صفت ۽ ذات جي لحاظ کان فنا حاصل ڪري.

الاسماء الحسنی: الله تعاليٰ کي سندس اسماء حسني سان سڏڻ جو مطلب آهي، پاڻ ۾ سهڻيون صفتون، گڻ پيدا ڪرڻ، هن ريت قلب کي صاف ڪجي ۽ ڌيان ماسوي الله کان ختم ڪري ڇڏجي.

والذکر ربک فی نفسک: رب کي اندر ۾ ياد ڪرڻ.

مان مراد مامورات (حڪم ڪيل شين) ۽ صفتن بابت نفس جي فعل، صفتن توڙي ذات کي فنا ڪري ڇڏڻ ته جيڪو پنهنجي رب کي اندر ۾ ياد ڪري ٿو، تنهن کي الله پاڻ وٽ ياد ڪري ٿو ۽ کيس پنهنجي بقاء سان محفوظ ۽ باقي رکي ٿو. تنهن ڪري پهريون ذڪر فعلن جي (دل ۾) تبديلي آهي. وچون صفتن کي (روح ۾) تبديل ڪرڻ آهي ۽ آخري درجو (نڪرڻ واري جي) ذات کي انوار حقيقي ۾ فنا ڪرڻ آهي. اتي ذاڪر ۽ مذڪور (ذڪر ڪرڻ وارو ۽ اها ذات جنهن جو ذڪر ڪجي ٿو) هڪ ٿي وڃن ٿا، جيئن چيو ويو آهي ”اِحدُ الله الا الله“ يعني الله جي احدث الله کان سواءِ ٻيو ڪجهه ناهي. اتي قلب کي ذڪر سان اطمينان ملي ٿو ۽ ڊپ ختم ٿئي ٿو. ڇاڪاڻ ته اهو (ڊپ وارو) حال ابتدائي حال آهي، ۽ شوق جي اثر سبب ٿئي ٿو، اهو (ڊپ) ان جو به دليل آهي ته ڪائناتس ڪا شيءِ وڃائجي ويل آهي، جنهن جي ڳولا ۾ لڳل آهي. هڪڙو ٽولو جنهن جو مومنن سان انجام ٿيل آهي.

مان مراد اها واردات (تجليات) آهي ۽ نفسن کي ماري مات ڪرڻ آهي. اهي مومن نفس کي مارڻ کان پوءِ جيئرا نٿا رهن، چوٽه اهي هر وقت فنا جي طلب ٿا رکن ۽ بقا نٿا گهرن.

الاستفتاح: فتح جي طلب ڪرڻ. اها طلب جنهن سان اخلاص جي ڪنجيءَ وسيلي قلب جي درکي کولجي ۽ تجليءَ جي طلب ۾ ماسوي الله جي طلب ترڪ ڪجي. بيشڪ الله پنهنجي ذات سان ازل ۽ ابد کان تجليءَ ۾ آهي.

التوبة: نفس جي خواهشات کي ترڪ ڪرڻ.

الصلاة: الله جي طرف دائمي توجه يا ڌيان.

الزکوة: مان مراد آهي نفس کي ان جي (بيچڙين) وصفن کان پاڪ ڪرڻ جنهن جي نتيجي ۾ ٽي وائي راه کي ڇڏي ترڪ المجاهده واري حالت ۾ پهچجي ٿو.

نڪت الايمان: عهد اقرار توڙڻ مان مراد آهي، نفس جو طبيعت اماره ڏانهن موٽ ڪاٽڻ، سو به تڏهن جڏهن کيس رحمن جي ذڪر سان اطمينان مليو هجي ۽ دل جي دري عالم غيب ۽ گجهه ڏانهن کلي هجي.

والهم باخراج الرسول: الله جي رسول کي ٻاهر ڪڍڻ لاءِ تياري يا ارادو ڪرڻ مان مراد نفس پاران سندس بشري صفتن سبب دل جي ڪڙڪي بند ڪرڻ ته جيئن رسول

يعني غيبي واردات قلب مان نڪري هلي وڃي.

الكثرة: حسي ڪثرت مان مراد عبادتون، عمل ۽ طاقتون آهن.

الاعجاب: مان مراد اهو سمجهڻ آهي ته نفس کي انهن (عبادت ۽ عملن سان) قتل يا ختم ڪري سگهجي ٿو. (اذا اعجبتمكم ڪثرتكم واري آيت)

التولي: سفلي طبيعت طرف موٽ ڪاڻڻ.

الرسول: پيغمبر يعني روح.

المؤمن: يعني قلب.

السكينة: اهو اطمينان ۽ فيض جيڪو روح ۽ قلب تي وارد ٿئي ۽ ان سان پنهنجي رب ڏانهن وڃڻ سان سکون حاصل ڪري.

الكافر: يعني نفس.

اتخاذ الاحبار والرهبان اربابا. پنهنجي عالمن ۽ بزرگن کي رب ڪري سمجهڻ مان مراد نفس جو دل ۽ روح کي پنهنجو رب سمجهڻ، جڏهن انهن جي آئيني جي نور جو اولڙو مٿس (سالڪ تي) پوي.

الصدقات: يعني معرفت انما الصدقات للفقراء.... واري آيت ۾.

الفقراء: يعني جيڪي فاني بڻجي بقاء مائن ٿا.

المساكين: اهي جن ۾ ڪي وصفون اڃان باقي بچيون آهن.

السفينه: ٻيڙي يعني قلب جيڪو طلب جي تبحر ۾ هلندڙ آهي، جنهن ۾ محبت جي خضر سوراخ ڪيو آهي. (اما السفينة فكانت لمساكين... واري آيت ۾)

العاملين عليها: (خضر مان مراد محبت آهي). ان جا ڪارندا يعني عملن وارا (اشارو آهي عملن واري تجلوي ڏي).

المؤلفة قلوبهم: دلجوئي ڪيل، اهي آهن جيڪي الله جي ياد ۾ رڌل آهن ۽ ساڳيءَ طرح اهي ٻيا به جيڪي (آيت ۾) انهن کان پوءِ ڄاڻايل آهن.

العذاب الاليم: دردناڪ عذاب، هتي مراد آهي ولايت کان رد ٿيڻ. جيڪڏهن ڪو ولي چاهي به ته اهڙي ماڻهوءَ جي ڪا واهرنٿو ڪري سگهي، گناه جي لحاظ سان طريقت جو مرتد، شريعت جي مرتد کان به وڌيڪ آهي.

المهاجرة: هجرت يا لڏپلاڻ يعني بشریت جي صفات ترڪ ڪري روح ڏانهن وڌڻ

۽ وري ان روح کان قدوس ۽ سبوح ذات ڏانهن سفر.

المنافقون حول المدينة : (قرآن ۾ آيل) مديني شهر جي چوگرد وارا منافق.

انهن مان مراد آهي، نفس جون شهواني صفتون، جيڪي قلب جي شهر کي وڪوڙي بيٺل آهن. اهي (شهواني صفتون) ته مغلوب ٿين ٿيون پر جيڪي اهڙيون ڪافر صفتون آهن سي نه ٿيون بدلجن. جيئن بهيمي صفتون جهڙوڪ ڪاٺڻ، پيٽڻ جي بهيمي صفت نه ٿيون مٽجن. جيڪي نفسي (بهيمي) صفتون مسلمان آهن يا شيطان آهن، اهي ظاهري ۽ باطني طور مٽجي وڃن ٿيون. جڏهن انهن جو سينو قلبي نور سان ڪلي پوي ٿو. پوءِ اهي نه ڪاوڙ ۾ اچن ٿا ۽ نه ڪوڙ ڳالهائڻ ٿا ۽ نه وري تڪبر ڪن ٿا.

اهل المسجد الضرار: مسجد ضرار وارا، اهي اهڙا ”طبيعت وارا“ آهن، جيڪي (حقيقت وارن جي مقابلي ۾) نفس واري غلاظت جي ڍير کي ذڪر جو ماڳ بڻائڻ ٿا ته جيئن طريقت (حقيقت) وارن کي چيهو رسائن. اهي اهل حقيقت، قلب جي انهيءَ مسجد ۾ ذڪر ڪن ٿا جنهن جو بنياد عبوديت واري تقويٰ ۽ وحدانيت جي سچي اقرار تي آهي.

التائب: توبه ڪندڙ مان مراد آهي جيڪو الله ڏانهن ڪُل سوڌو (پوريءَ ريت)

رجوع ڪري.

العابد: عبادت ڪندڙ مان مراد اهو شخص آهي جيڪو ڪنهن غرض کان ويجهڙائي ڳولهي ٿو (عبادت ڪري ٿو).

الحامد: حمد ڪندڙ، ان مان مراد آهي، الله جي خاص توفيق سان.

السائح: واڻهڙو جيڪو ڏانهس سفر ڪري ٿو.

الراڪع: رکوع ڪندڙ يعني جيڪو پنهنجي وجود جي قيام کان ٻيڻو ٿيو پيو آهي، ته جيئن پنهنجي موجد سان قيام (بقاء) ماڻي (قائم بالله ٿئي).

الساجد: سجدو ڪندڙ جيڪو ”هو“ کان بنا وحدت ۾ اچي ويو آهي. (۸۵)

الامر بالمعروف: چڱائي جو امر ڪندڙ يعني جيڪو الله جي طرفان سڌ ڏيڻ تي مامور ٿيل آهي ۽ قائم بالله آهي.

المعروف: چاتل، اها الله جي ذات آهي.

المنكر: برو ڪم جيڪو الله سان واصل ٿيڻ ۾ رندڪ بنجي ٿو.

الاعمال الصالحات: نیک عمل یعنی فنا ۽ بقا. ننڍي فنا مان مراد آهي وصفن (انساني گشتن) جو بدلجڻ ۽ وڌي فنا جو مطلب آهي: ذات جي تبديلي (يعني مقيد وجود مٽجي مطلق وجود ٿي پوي).

الفقه في الدين: دين جي سمجهه يعني پهتل ٻانهن کان ”سير الي الله“ سڪڻ، اهو پهريائين جسم کان قلب تائين اتان روح تائين، اتان وري ”التخلق باخلاق الله“ يعني الله جي اوصاف سان پاڻ کي سينگارڻ آهي ۽ اهو هن ريت جو پنهنجي اوصاف کي فنا ڪجي ۽ ان کي ”سير الي الله“ چون ٿا. جتان وري الله جي ذات طرف ۽ اهو ماڳ پنهنجي ذات کي فنا ڪري ڇڏڻ سان حاصل ٿئي ٿو ته جيئن مٿس الله جي صفتن جي تجلي ٿئي ۽ اهو ”سير ب الله“ آهي. ان کان پوءِ ”انانيت“ منجهان نڪري ”هويت“ طرف ۽ ”هويت“ کان پوءِ وري ابدي الوهيت طرف سفر آهي ۽ ان کي ”سير في الله“ چون ٿا.

دار السلام: سلامتيءَ جو ماڳ. اهو صورت توڙي ظاهر جو عدم آهي. وري ”سلامت“ جي معنيٰ حجاب يعني علم کان عدم جي صورت آهي. اهو (عدم) سلامتيءَ جو گهر ان ڪري به آهي جو اتي الله جي وجود سان شرڪ ڪرڻ جي آفت معدوم آهي، ان ڪري اهو وحدانيت جو ماڳ پڻ آهي.

السلام: اهو الله جو نالو پڻ آهي ۽ علم ان جي صفت آهي. تنهن ڪري الله پنهنجي ٻانهن کي ازل کان، عدم منجهان وجود ڏانهن سڏي ٿو ۽ علم کان جيڪو صفت آهي، فعل ڏانهن سڏي ٿو، جيڪو هڪ ڦوڪ وسيلي تخليق ڪرڻ آهي. اهڙيءَ طرح هو کين ابد کان وٺي وجود کان عدم طرف سڏي ٿو ۽ جذب سان فعل کان علم طرف سڏي ٿو. علم وجود جو احاطو ڪري ٿو، سو علم جو مجذوب (علم ڏانهن ڇڪيل) وري ان وجود جو احاطو ڪري ٿو ۽ اهو مقام ”سير في الله، بالله“ جو آهي. اهو ايستائين حاصل نٿو ٿئي جيستائين هو پنهنجي ”انانيت“ کي ”هويت“ ۾ فنا نٿو ڪري چو ته اهوئي محيط (هر شيءِ تي چانيل) ازلي علم کي پهچي ٿو.

عمل المفسدين: مفسدين جي عمل مان مراد اهي ڪم آهن، جيڪي قلب کي

فيض جي قبوليت کان ٽيڙي ڇڏين ٿا.

الحشر: وري گڏ ٿيڻ: اهو تن قسمن جو آهي. هڪڙو عام جيڪو جيئرن جو قبرن

مان نڪرڻ آهي. ٻيو خاص جيڪو سلوڪ جي وسيلي زندگيءَ ۾ روحن جو دنياوي جسمن جي قبرن کان ٻاهر نڪرڻ آهي ته جيئن انهيءَ عالم روحاني ۾ پهچڻ کان اڳ نفساني صفتن کي ڇڏي موت (جي حالت) اختيار ڪن.

اخص: يعني خاص الخاص حشر، هي آهي ته جڏهن روحانيت کان نڪري الوهيت طرف اچي.

حکمة: حڪمت ۾ حقائق، معاني ۽ اسرار (راز رمزون) اچي وڃن ٿا.

العبادت: جو مطلب آهي طلب، (گولا ڪرڻ)، سو جنهن ڪنهن شيءِ جي طلب ڪئي ته هن ڄڻ ان شيءِ جي عبادت ڪئي تنهن ڪري معبود کي سڃاڻڻ گهرجي.

الاجل المسمي: پورو وقت يعني جڏهن سلوڪ جا مقامات پورا ٿين ۽ وصول يعني ميلاپ جي شروعات ٿئي.

اليوم الكبير: وڏو ڏينهن، ان مان مراد آهي جڏهن الله جو ذڪر پورو ٿئي.

السور العشر: (عشر سور مثله واري آيت ۾) قرآن جي ڏهن سورتن مان مراد ڏهه پهلو آهن ۽ اهي هي آهن: معاني، احڪام، اسرار، انوار، دقائق، حقائق، بلاغت، هدايت، اعجاز ۽ ارشاد.

بينة (نشاني) تي هجڻ: قرآن جي آيت **افمن كان علىٰ بينة من ربه** مان مراد اهڙي حالت تي هئڻ آهي جنهن ۾ رب تعاليٰ جي صفتن مان ڪا صفت مٿس وائڻي (ويتلوه شاهد منه) اهو شاهد جيڪو ان نشانيءَ جي پٺيان اچي ٿو، اهو آهي.

الشاهد: حق جو مشاهدو يا حق جو شاهد (جبرائيل) ڇاڪاڻ ته ڪشف ڪڏهن بنا مشاهدي جي به ٿئي ٿو.

البينة: اها نشاني جيڪا ان جي مقابلي ۾ آهي، اها آهي عقل ۽ نقل جي نشاني، ڇاڪاڻ ته ان ۾ پُل ۽ خطا جو امڪان آهي.

الطوفان: طوفان مان مراد فتنو آهي. (نوح عليه السلام جي واقعي ۾ ڄاڻايل طوفان)

التنور: تنور مان مراد آهي شهوت.

الفلک: ٻيڙي آهي شريعت.

الاعين الالهية: مان مراد شريعت جا اسرار سمجهڻ آهي.
 الزوجين: مان مراد نفس جون جوڙا جوڙا صفتون آهي.
 الاهل: اهل مان مراد روح جون صفتون آهن.
 ومن آمن: مان مراد قلب، سر ۽ عقل آهن.
 الابن المغرق: ٻڌندڙ پٽ مان مراد آهي نفس ۽ عقل واري جبلت. وڌيڪ غور جو
 مقام آهي.

غوض الماء: پاڻيءَ جي لهڻ مان مراد آهي شريعت جي نور سان فتنن جي شدت
 گهٽجڻ.

الجودي: جودي مان مراد تمڪين (ڪنهن هنڌ ڄمائي ڇڏڻ) جو مقام آهي ۽
 طوفان جا ڏهاڙا ”مقام تلوين“ آهن. (”طوفان“ کان وٺي ”الجودي“ تائين وارا لفظ نوح
 عليه السلام جي واقعي وارين آيتن ۾ آيل آهن).

الخسران: مان مراد قلب جو موت آهي چوٽه جنهنجو قلب مري چڪو اهو هميشه
 لاءِ خساري ۾ پئجي ويو، چوٽه هو عالم طبعي ۾ بنديا محبوس ٿي وڃي ٿو.
 الحياة: مان مراد آهي محبت جي شراب سان قلب جو زندگي ماڻڻ، چوٽه پوءِ اهو
 هرگز نٿو مري.

الملڪوت: مان مراد ڪائنات جو باطن يعني عالم امڪان آهي يا ان مان مراد
 آخرت آهي ۽ آخرت هميشه جوڳي آهي. تنهن ڪري ڪائنات جو باطن به (هرذري جي
 لحاظ سان) هميشه وارو آهي. انهيءَ ڪري آسمانن ۽ زمين ۾ جيڪي آهي اهي سڀ
 پنهنجي ملڪوتي زبان سان الله جي تسبيح ڪن ٿا.

الملڪ: (بيده الملڪ) ظاهر ۾ ان مان مراد هيءَ دنيا آهي.

البحران: ٻه سمنڊ ۽ اهي آهن هڪ جسماني ۽ ٻيو روحاني.

يونس الملتقم: گهجي ويل يونس، اهو آهي روح ۽ وڏي مڇي آهي بدن يا
 انساني قالب جي صورت.

نجاته: يعني ان جو چوڻ ڪارو تسبيح ڪرڻ ۾ آهي.

الشرك بالله: مان مراد غير جي طلب آهي.

الغيب: اهو ٻن قسمن جو آهي، هڪڙو اهو ته توکان ڪا شيءِ لڪل هجي زمين ۽

آسمان جي صورت ۾ ۽ تولا ۽ ان جو علم ممڪن هجي. چو ته اها خبر ته زمين ۽ آسمان ۾ ڇا آهي، علم نجوم ۽ علم هيئت جي وسيلي خبر پئجي سگهي ٿي.

بيو قسم هي آهي ته اها شيءِ توکان معنوي ڌرتيءَ تي غائب هجي ۽ اها اخلاق جي حالت آهي ۽ تون ان کي مجاهدي جي ذريعي حاصل ڪري سگهين ٿو. ان کان پوءِ آهي معنوي آسمان ۽ اهو قلب آهي، جنهن سان سلوڪ جي ذريعي واقفيت ٿي سگهي ٿي. ان جي مقامات ۽ غيب الغيب تائين به پهچي سگهجي ٿو. پر اهو علم حق تعاليٰ جي ارادي کان سواءِ نٿو ٿي سگهي.

دابة الارض: ڌرتيءَ جو جانور اهو آهي نفس ناطقه، جيڪو تجليءَ سبب ٻاهر اچي ٿو. نفخ في الصور: صور ڦوڪڻ مان مراد آهي، قلب جي اندر ۾ محبت جي ڦوڪ ڀرڻ. الفزع: (ففزع من في السماوات والارض) نفس ۽ روح ڪنٺ لڳندا ۽ انهن کان مستثنى ڪيل (الا من شاء الله) لڪل آهي ۽ اها عشق جي قيامت آهي.

الامانة: انا عرضنا الامانة على السماوات والارض امانت جيڪا انسان ڪئي، ان مان مراد آهي: سنئون سڌو فيض قبول ڪرڻ ۽ اهو فنا وسيلي حاصل ٿئي ٿو. ڇاڪاڻ ته انساني روح ۽ الله جي درميان ڪو ٻيو واسطو ڪونهي. ڇاڪاڻ ته هن (روح) جو وجود الله جي وجود مان آهي. انهيءَ ڪري هو ڪائنات ۾ الله جو خليفو آهي. ساڳيءَ طرح سندس صفتون حق جي صفتن جو خليفو آهن. اهوئي سبب آهي جو روح الله تعاليٰ کان فيض حاصل ڪري ٿو ۽ الله جي عرش يعني قلب تي فائز ٿئي ٿو. ان ريت قلب روح جو خليفو بنجي ٿو ته جيئن خادم نفس کي فيض يافته ڪري سگهي ۽ وري نفس خليفو آهي قلب جو ته جيئن بدني قالب کي فيض رسائي سگهي. وري اهو قالب خليفو آهي، نفس جو ته جيئن دنيا ۾ فيض ڏيئي سگهي ۽ اها دنيا هيءَ ڌرتي آهي. ان لحاظ سان عالم هڪ شخص وانگر آهي ۽ انسان ان جو قلب آهي. مثنويءَ ۾ آيو آهي ته:

قلب چون عقل است و خلق اعضای تن

بسته عقل است تدبیر بدن

معني: دل جو مثال عقل وانگر آهي ۽ جسم جا ٻيا عضوا مخلوق وانگر آهن، عقل جي ڳوٺري انهيءَ لاءِ آهي ته جيئن بدن جي ضرورتن جو خيال ڪري.

[۵۹] ڪي جئري جنت ۾، ڪي مئي مس مڙن
مثل ڪين ڪرن، پسئو جلوه پريان جو

نثري ترجمو: ڪي هن زندگيءَ ۾ ئي جنت ۾ داخل آهن، پر ڪي مرڻ کانپوءِ نه مشڪل سان جنت ۾ داخل ٿيندا. پر جيڪي سالڪ محبوب جو ديدار ڪن ٿا، ان جي برابر بي ڪنهن شيءِ کي نٿا ڪن.

جنهن وصال جو ثمر ماڻيو، جيڪو هن لاڏاڻي، واري جهان ۾ فاني ٿيڻ جي نتيجي ۾ ملي ٿو ۽ ان کانپوءِ الله ذوالجلال والجمال ۾ بقا حاصل ڪيائين، ۽ اهو ئي پوءِ غم، خوف ۽ اميد کان پالهو رهي ٿو، ڇاڪاڻ ته هو وصل واري جنت ۾ داخل ٿي چڪو آهي، ته جڻ ان سان ڪيل وعدو سندس حق ۾ نقديا روڪڙ بنجي پيو. مطلب ته ان لاءِ پوءِ ڪو وعدو وعيد باقي نٿو رهي هن لاءِ عيد ئي عيد آهي. جيئن الله جو فرمان آهي: ”الا ان اولياءَ الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون“ (۱۰: ۶۲)

”ڄاڻي ڇڏيو! الله جي دوستن لاءِ نه ڪو خوف آهي ۽ نه وري اهي غم گوندر پسندا.“
انهيءَ مقام کي مشاهدي جو نالو ڏين ٿا ۽ اهو ذات پاڪ جي تجلي آهي {89} ۽ مڪاشف جو مطلب آهي صفات جي تجلي ۽ محاضره جو مطلب آهي افعال جي تجلي يعني الله جي حضور ۾ رهڻ (اهي مڙيو ئي کيس ملن ٿا). انهن ٽنهي تجلين کي علم اليقين، عين اليقين ۽ حق اليقين به چئجي ٿو. اهي ٽيئي ذوقي ايمان ۾ داخل آهن ۽ انهن کان گهٽ درجو استدلالِي ايمان جو پران کان به اڃان گهٽ تقليدي ايمان جو درجو آهي. مطلب ته ايمان جا پنج درجا آهن.

سالڪ مجذوب لاءِ ذات جي تجلي صفات جي تجليءَ کان پوءِ ٿئي ٿي پر مجذوب سالڪ بابت ان جي ابتڙ آهي.

[۶۰] عجب جهڙي آه، حقيقت حبيب جي

نڪي چئبو سو ڏٺي، نڪي مخلوقا
شفق جي ساڃاءِ، جامع ليل نهار کي

نثري ترجمو: الله جي حبيب (محمد ﷺ) جي حقيقت نهايت عجيب آهي. هن کي نڪو خالق يا مالڪ چئي سگهجي ٿو، نڪو وري کيس فقط مخلوق چوڻ گهرجي. بلڪ هن جو مثال شفق جي رنگ وانگر آهي، جيڪو ڏينهن ۽ رات جي گڏجڻ ڪري ظاهر ٿئي ٿو.

يعني حقيقت محمدي جيڪا تعين و جوبي آهي، ۽ ٿلهي ليکي سڀني تعينات جي جامع آهي، جنهن کي تعين اول ۽ ذات جي تجلي جو نالو پڻ ڏنو اٿن، شيخ ابن عربي وٽ اها (حقيقت محمدي) (فقط) وحدت ذاتيءَ جو، ۽ ٿلهي ليکي وارن نالن جي ڪثرت جو (پوري طرح) مظهر ناهي، پر اها اهڙي حقيقت آهي جيڪا برزخي آهي، جامع آهي جيڪا هڪ لحاظ سان واجب آهي ۽ هڪ لحاظ سان ممڪن آهي ان جو مثال شفق وارو آهي، جيڪو نڪي ڏينهن آهي نڪي رات، پر ٻنهي سان ڪجهه نه ڪجهه مشابهت اٿس. جيئن رات نظير آهي ذاتي وحدت (احديت) جو، چو ته ان ۾ سڀ شيون لڪي وڃن ٿيون ۽ منجهس ڍڪجي گم ٿي وڃن ٿيون. ۽ ڏينهن نظير آهي نالن واري ڪثرت جو، چو ته ان ۾ سڀ شيون ظاهر ٿي پون ٿيون. (حقيقت اها هڪڙي آهي) باقي ٻيو جيڪو ڪجهه آهي، اهو ان (وحدت) جو تفصيل آهي.

انهيءَ ڪري آيل آهي ”لولاڪ لما خلقت الافلاك“. ”جيڪڏهن تون نه هجين ها ته هي جهان نه خلقيان ها.“ مشائخن وٽ هن حقيقت (وحدت) کان مٿي ٻيو ڪو سیر محال آهي پر حضرت شيخ مجدد عليه الرحمة انهيءَ کان مٿي ويو آهي ۽ ثابت ڪيو اٿس {90} ته ذات جي تجلي ان حقيقت (وحدت) کان اڃا آگاهين آهي، جيئن مٿي بيان اچي چڪو آهي.

پريان جي پچار ۾، اچي جن آرام
[۶۱] دنيا تن کي دام، پڇن موسم موت جي

نثري ترجمو: اهي عارف جن کي محبوب جي يادگيريءَ ۾ سڪون ملي ٿو، تن لاءِ هيءَ دنيا قيد بند آهي، اهي سدائين موت يعني فنا جي فڪر ۾ آهن.

هيءَ بيان اهڙي شخص جو آهي جنهن جي نفس الله جي ذڪر وسيلي نفس مطمئن جو درجو ماڻي ورتو آهي يعني جيڪو تنزل يا وري پنهنجي موت کان آڇيو ماڻي چڪو آهي. ڇاڪاڻ ته هو طبيعت جي قيد کان آزاد ٿي ويو آهي جنهن ڪري طبيعت جي موت کائڻ کان بچاءُ ۽ امن ملي ٿو. ته پوءِ جيڪو انهيءَ منزل تي پهتو ته اهو سدائين ترقيءَ جا ڏاڪا چڙهندو رهي ٿو ڇو ته هو ان ريت تمڪين جي منزل تي رسي وڃي ٿو ۽ تلوين مان پار ڪري وڃي ٿو، جيڪا نفس لوازم جي حالت آهي. هتي پهچڻ کانپوءِ هو دنيا جي ڪنهن به شيءِ سان وندر ورونهه نٿو رکي، بلڪ دنيا هن لاءِ حقيقت جي مشاهدي آڏو رندڪ بنجي پوي ٿي. هو ڏانهن مشاهدي کانسواءِ هن جو ڪو ٻيو مقصد نٿو رهي. ڇو ته هو انساني مرض (بشریت)، جيڪو سندس مقصد جي راه ۾ رندڪ آهي يا ٻين لفظن ۾ طبيعت جي ڪوٽ ۾ قيد ٿيڻ کان چوٽڪاري ماڻي چڪو آهي، تنهنڪري هو موت جي تمنا ڪري ٿو جيڪو کيس مقصود سان ملائيندڙ آهي. هتان پتو پيو ته نفس مطمئن اهو آهي جيڪو هروقت الله ڏانهن رخ رکي ٿو، نفس لوازم اهو آهي جيڪو ڪڏهن الله ڏي رخ رکي ٿو ته ڪڏهن طبيعت ڏي مائل ٿئي ٿو. نفس اماره وري رڳو طبيعت ڏي لاڙو رکندڙ آهي بهرحال انسان جي سني توڙي بري خاتمي جو دارو مدار انهيءَ تي آهي ته موت وقت سندس رخ الله ڏي آهي يا طبيعت ڏي.

تنهنڪري پهريون (نفس مطمئن) بلاشڪ ڪامياب آهي، ٻيو (نفس لوازم) اميد ۽ خوف (جي وچ) ۾ آهي، ٽيون (نفس اماره) ٽوٽي ۾ آهي هن لاءِ سني خاتمي جي طمع ائين آهي جيئن الله جي فضل سان ۽ سياري جي مند ۾ {91} بنا ڪنهن محنت ۽ پورهئي جي (مٿان) ڪپڙو نازل ٿيڻ!

هتان توکي معلوم ٿيو ته جنت الله جي طرف رخ رکڻ جو نالو آهي ۽ وري دوزخ کانئس غفلت جو نالو آهي. انهيءَ ڪري (حديث ۾) آيو آهي ته جيڪو گهري ته جنت جي باغ مان مزي سان کائي ته اهو ذڪر جي مجلسن ۾ وڃي ويهي، ان ڪري توکي گهرجي ته ذڪر ۽ گهڻي ذڪر سان پاڻ کي مشغول رک، ڇو ته اهو انسان جي جوهر لاءِ ڪيميا وانگر آهي.

الله تعاليٰ جو فرمان آهي: **الا بذكر الله تطمئن القلوب.** (۲۸:۱۳)

”ڄاڻي ڇڏيو ته، الله جي ذڪر سان ئي دلين کي اطمینان ملي ٿو.“ ذڪر سان ئي

ٻانهو پنهنجي رب ۽ رازن جي ڄاڻندڙ ذات وٽ ياد پوي ٿو، ۽ محمدي طريقي ۾ اهو ئي
 ڪمال جو سڀ کان مٿانهون درجو آهي، جو هو سدائين پنهنجو رخ الله طرف ڪري ڇڏي
 ۽ هر حال ۾ انهيءَ مان مزو ماڻي ۽ اهو هن ريت جو هن جا عادت طور ڪيل ڪم به
 عبادت بنجي پون. اهو ئي راز آهي انهيءَ حقيقت جو ته جيتوڻيڪ نبي ڪريم ﷺ جي
 عبادت بظاهر ٻين اڪثر اوليائن جي مقابلي ۾ ٿوري هوندي هئي، جڏهن ته وٽين
 سڳورن سخت قسم جا مجاهدا ڪيا آهن ڇاڪاڻ ته پاڻ سڳورن ﷺ کي اهو حظ
 جهجهي مقدار ۾ حاصل ٿيل هو. ڪن اولياءُ الله کي به جڏهن انهيءَ مقام مان ڪجهه
 پٺڻ پيو ته سندن ظاهري عمل معطل ٿي ويا انهيءَ (گهٽ عبادت) ڪري ڪن مشائخن
 چيو آهي ته جنهن مون کي شروع ۾ ڏٺو اهو صديق بنجي ويو ۽ جنهن آخر ۾ ڏٺو اهو
 زنديق ٿي ويو. يعني ان جو پهريون اجتهاد منهنجي اجتهاد (سنت) جي موافق هو ان
 کانپوءِ ان جو اعتراض، جيڪو پڻ اجتهاد جي آڌار تي هو منهنجي ظاهري حال کي ڏسي
 ٿو.

”احياءُ العلوم“ وارو چوي ٿو ته اهو هن ڪري جو جيڪو انهيءَ انتها تي پهچي ٿو
 ته ان جا اعمال باطن طرف موٽن ٿا، سواءِ فرض عبادتن جي {92} انهيءَ ڪري عام
 ماڻهن کي اها بي عملي سستي ۽ عبادتن کان لاپرواهي لڳي ٿي جڏهن ته ڳالهه ائين
 بالڪل نه هوندي آهي پر عين شهود حضور ۽ سدائين ذڪرواري حالت ۾ هوندي آهي،
 جيڪو سدائين سڀني عملن ۾ بهتر آهي. پوءِ جيڪو عبادت کي ڇڏي ڏيڻ ۽ واتان اڻ
 سونهائيندڙ ڳالهيون ڪڍڻ ۾ آهي انتها واري حالت ۾ هن (آخري درجي کي پهتل
 وليءَ) جي پٺيان هلي ٿو ان جو مثال ائين آهي جو جيئن ڪو درياءُ ۽ سمنڊ ۾ نجاست
 لوڙهيندڙ جي پيروي ڪندي، نجاست ڪنهن ڪونري ۾ وجهي. انهيءَ صورت ۾ منتهي
 سمنڊ يا درياءُ وانگر آهي ۽ مبتدي ڪونري وانگر آهي. انهيءَ ڪري نبي ڪريم ﷺ لاءِ
 اهو ڪجهه جائز ڪيو ويو هو جيڪو ٻين لاءِ جائز ناهي جهڙوڪ سندن لاءِ چئن کان مٿي
 شاديون ڪرڻ مباح هيون ڇاڪاڻ ته کين ٻين جي ابتڙ عدل ڪرڻ جي پوري سگهه هئي.
 مطلب ته قوت ۽ طاقت وارن جا ڪم ضعيف ۽ ڪمزورن کان ڌار آهن. سوچ ته سهي ته
 نئين نئين مسلمان ٿيل کي ڪافرن سان لهه وچڙ رکڻ کان جهليو ويندو. جهوني پراڻي
 مسلمان کي نٿو جهلجي ساڳيءَ طرح ضعيفن کي ڪافرن جي صفن تي قتال واسطي

حملہ آور ٿيڻ کان منع ڪئي ويندي پر پهلوان ۽ بهادر کي منع نه ڪبي. ساڳيءَ طرح ضعيفن کي علم ڪلام ۾ پوڻ کان به منع ڪبي، انهيءَ ڪري ڪنهن هيڻي لاءِ جائز ناهي ته عبادت گهٽائڻ ۾ ڪنهن طاقتور ڪامل وليءَ جي ڪڍ هلي، اهو ڪامياب نه ٿيندو جيڪو ملائڪن جي لوهارن سان پيٽ ڪري ٿو. اهڙي سمجهاڻي عين العلم ۽ ملا علي قاريءَ جي ڪيل شرح ۾ آيل آهي.

ان مان توکي خبر پئي ته انسان جو منتهاءِ مقصود الله وٽ هميشه حاضر رهڻ ۽ ظاهري عبادت جي حال کان ٻاهر رهي به ان مان لطف اندوز ٿيڻ آهي ”عوارف المعارف“ ۾ پڻ اها صراحت ڪئي اٿس ته صديق منتهي آهي ۽ صادق مبتدي آهي ”عين العلم“ ۾ آهي ته مجاهدن ۽ رياضتن جو مقصد الله تعاليٰ سان وندر جي ڪيفيت ماڻڻ آهي {93} ان ريت خاتمه بالخير جي اميد رکي سگهجي ٿي مان چوان ٿو ته انس ۽ وندر ورونه جو مطلب اطمينان ۽ سکون يعني سک آرام ماڻڻ آهي جيئن ”الصراح“ لغت ۾ آيل آهي.

عوارف ۾ چيائين آهي ته اها اميد رکي سگهجي ٿي، ڇاڪاڻ ته فنا ٿيڻ کان سواءِ، اهڙي اطمينان جي زائل ٿي، وڃڻ جو ڊپ رهي ٿو. پر جيڪو فنا ٿيو اهو گڏجي نٿو جيئن اهڙي وضاحت ڪئي اٿن سو آخري منتهاءِ مقصود ۽ ابدي سعادت اها آهي ته اطمينان نفس حاصل ٿئي. تنهنڪري جنهن کي نفس مطمئن مليو ته اهو سوپارو ٿيو، جيئن نص قطعي (قرآن مجيد) ان جي شاهدي ڏني آهي. وري اطمينان نفس ۾ فنا کانسواءِ ڪونه ٿو ملي وري اهو به ڄاڻڻ گهرجي ته جيئن شرح اسرار الوحي الاصح ۾ شيخ ابن عربي چيو آهي ته اهل سنت وٽ نفس ذات جي لحاظ سان هڪ پر صفات جي لحاظ سان ٽن قسمن جو آهي پهريون اماره جيڪو سدائين بدي بچڙائي لاءِ اڀاري ٿو ۽ ڪڏهن به پڇتاءُ ڪونه ٿو ٿئيس ۽ اهڙو نفس ڪافرن ۽ منافقن جو آهي ٻيو لوازم جيڪو ان جي ڪندڙ کي سندس قول، فعل ۽ هن حالت ۾ ميار ڏيندو ۽ ملامت ڪندو رهي ٿو ته اهو گناهه آهي يا اهو ڪم خالص الله جي راضي لاءِ ناهي.

اهڙو نفس زاهدن، عابدين، اوليائن، عالمن ۽ صالحن جو آهي. مطمئن اهو آهي جيڪو نيڪي ۽ ڀلائي ڏانهن رغبت رکڻ تي ڄمي بيٺل ۽ سکون اطمينان ماڻيل رهي ٿو، ۽ نيڪي ۽ ڀلائي کانسواءِ ڪڏهن ٻئي طرف رغبت نٿو ڪري ۽ نڪو ڪنهن ٻي

شيء سان محبت رکي ٿو.

مطلب ته اهو جنهن ۾ الله تعاليٰ جي ۽ آخرت واري گهر جي محبت پکي پختي ٿي وڃي ٿي ۽ منجهائس گناهن توڙي مباح شين جي محبت هميشه لاءِ نڪري وڃي ٿي. موت تائين سندس مقصد ۽ هدف نيڪي ۽ پلائيءَ تي محدود رهي ٿو ۽ اطمينان جي حالت تي پهچڻ کانپوءِ وري ڪڏهن بچرائي يا شر جو ارادو به نٿو ڪري ۽ اهڙو نفس نبين سڳورن يا ڪن اولياءِ الله جو ٿئي ٿو جن تي الله جي رحمت ٿيل هوندي آهي. {94}

دراصل هر انسان جو نفس اماره يعني بدي برائيءَ لاءِ اڀاريندڙ ٿئي ٿو سواءِ انهن جي جن تي الله جي خاص رحمت هجي فطري طور ته پوءِ اهو لوازمه بنجي پوي ٿو جيئن اڪثر اوليائن جو آهي يا مطمئن ٿي ٿو پوي جيئن فطري طور انبياءِ ڪرام جو آهي يا وري ڪي اولياءِ ڪرام مجاهدي ۽ الله جي خاص جذب ذريعي اهو حاصل ڪن ٿا. تڏهن هو ظاهر ۾ انسان پر باطني طور ملائڪ ٿي پون ٿا ۽ ملڪوت روضن واري جهان جو مشاهدو ڪندا رهن ٿا. بلڪ ملائڪن سان صحبت ڪن ٿا. کين هن دنيا مان ڪو قرار ۽ لذت ڪانه ٿي اچي، سندن جسم هن دنيا ۾ پر سندن قلب عرش سان اٽڪيل ٿئي ٿو. الله اسان کي به شل ان سان نوازي.

اماره نفس وارو ظاهر ۾ انسان پر باطن ۾ شيطان مثل آهي لوازمه وارو انهن ٻنهي جي وچ تي آهي. مطمئن يعني اطمينان جو درجو هي آهي ته نفس ايترو ضعيف ٿي پوي جو الله جي حڪم جي بي فرماني جي سگهه نه ساري پر بهرحال بشري خصلتن کي نهوڙي مرڳو ناس ڪرڻ، اهو پوري طرح ڪڏهن به نٿو ٿي سگهي ۽ اهو ٿي به ڪيئن ٿو سگهي جڏهن ته خود رسول الله ﷺ کان چورايو ويو ”انما انا بشر مثلكم“ (۱۸: ۱۱۰) يعني: ”برابر انسان آهيان توهان جهڙو!“ انهيءَ ڪري بشري طبع جو صفا زائل ٿيڻ ممڪن نه آهي يعني اهو اوس نه ٿيندو جيئن مٿي وضاحت ڪري آيا سون. شيخ علي متقي چيو آهي ته نبي ۽ وليءَ ۾ ڪئين لحاظن سان فرق آهي هڪڙو هي ته نبي معصوم آهي پر ولي محفوظ يعني اهو ٿي سگهي ٿو ته هن کان خطا ۽ لغزش ٿئي پر هو ان تي سدائين قائم نه رهندو. بلڪ ان کان رجوع ڪندو ۽ نادمر ٿيندو. اهو سڀ ڪجهه اندر جو مامرو آهي ۽ پوئين پساه تائين اهو ٿي سگهي ٿو جنهن کان پوءِ انسان مري وڃي ٿو جيئن چيو ويو آهي ته ولي ولي آهي پوءِ پلي ڪٿي هو اهڙو گناه ڪري وجهي

جنهن تي شرعي حد ٿي لڳي ۽ مٿس اها جاري به ڪري ڇڏجي مان چوان ٿو هڪڙو فرق {95} هي به آهي ته نبي جيڪي ڪجهه ڏسي ٿو اهو حقائق تي مبني آهي يعني هو شين جي حقيقت کي ڄاڻي وٺي ٿو ۽ ان سان گڏ هو. مخلوق جي اصلاح ۾ مشغول رهي ٿو. پر ولي ۾ اها ٻي ڳالهه مخلوق جي اصلاح واري نٿي ٿئي ٻيو فرق هي آهي ته نبي ملائڪ کي ڏسي ٿو پر ولي کي صرف الهام ٿئي ٿو. جيئن ان جي وضاحت ”احياء العلوم“ ۾ ملي ٿي. بيضاوي ۾ وڌيڪ اهو چيل آهي ته نبي ڪامل اڪمل هستي ٿين ٿا.

مولوي عبدالحكيم، بيضاويءَ جي حاشيي ۾ لکيو آهي ته عصمت ملڪو (صلاحيت) آهي گناهن کان بچڻ جو، جيتوڻيڪ گناهه ٿي سگهي ٿو رساله قشيره ۾ آهي ته وليءَ لاءِ محفوظ هجڻ جو شرط آهي جيئن نبيءَ لاءِ معصوم هجڻ جو شرط آهي ابن حجر پوري شرح مشڪواه ۾ چوي ٿو ته عصمت جو مطلب آهي گناهه نه ٿي سگهڻ، جڏهن ته حفاظت مان مراد آهي گناهه جو سرزد نه ٿيڻ جيتوڻيڪ ان جو سرزد ٿيڻ ممڪن آهي، اچي وڃن ٿا. علي قاري جو چوڻ آهي ته نبي معصوم آهي ۽ ولي محفوظ، ۽ ٻنهي ۾ تمام باريڪ فرق آهي حضرت مجدد وري ”مبدأ ومعاد“ ۾ لکي ٿو ته عارف کي ڪبيره گناهه به نقصان نٿو پهچائي ڇو ته اهي ڪانئس مرڳو صادر ٿي ڪونه ٿا ٿين ۽ جيتري قدر صغيره گناهه جو واسطو آهي ته اهي هن کان ورور ڪري ڪونه ٿا ٿين. پر اهو سڀڪجهه معرفت فنا واري درجي ملڻ کانپوءِ ٿئي ٿو پر جيتري قدر ماضيءَ جو واسطو آهي ته اهي مڙيئي کيس نقصان نٿا پهچائن ڇاڪاڻ ته هو فنا سبب بخشيندڙ مهربان پاران بخشيل بنجي وڃي ٿو. توڙي ڪٿي سندس ڏوهه حقوق العباد وارا هجن مون کي ته اها اميد آهي ڇاڪاڻ ته جڏهن فقط اسلام قبول ڪرڻ سان حقوق الله جي سلسلي وار اڳيان سمورا گناهه ميسارجي وڃن ٿا، ته پوءِ حقيقي اسلام وارو ڪمال ته حڪم ۾ ان کان مٿي هئڻ کپي. باقي ان جو اهو مطلب بنهه ناهي جيئن ملحدن جو خيال آهي ته عارف لاءِ محرمات يعني گناهه جو ارتڪاب جائز ٿيو پوي!

ويھ م وساري، پڇا ڪر م پنڌ جي
ڪٿي آھري، صاف ڪر تہ ڪم ٿئي

[۶۲]

نثري ترجمو: اصلي منزل کي وساري ويهي نه ره ۽ نه رڳو ويهي پنڌ جون ڳالهيون ڪر. بلڪ پنهنجي ڪٽ چڙهيل آئيني کي اجاري صاف ڪر ته مراد ماڻئين.

شيخ حميد الدين ناگوري جو قول آهي ته ڪن چيو آهي ته {96} طلب ڪري سگهجي ٿي، پر ڪن چيو آهي ته الله جي طلب (ڳولا) نٿي ڪري سگهجي، پر انهن ٻنهي ڳالهين ۾ ڪو تضاد ڪونهي. بلڪ جيڪو انڪار ڪري ٿو يعني سمجهي ٿو ته الله جي ڳولا نٿي ڪري سگهجي، ان مان سندس مراد هي آهي مشبهين (جيڪي الله کي ماڻهوءَ سان تشبيه ڏين ٿا) واري ڳولا نٿي ڪري سگهجي يعني الله کي ڪنهن مڪان، زمان، صورت، شڪل يا ڪيفيت ۽ حال يا وهڙ خيال ۾ ڳولهي نٿو سگهجي، ۽ وري جيڪي ان جي هائوڪار ڪن ٿا، انهن جو مطلب اهڙي طلب رکڻ آهي جيڪا الله تعاليٰ جي لائق آهي، ۽ اها آهي دل جي پاڪائي ۽ صفائي تنهنڪري جيڪڏهن تون ترڪيه وسيلي پنهنجي نفس تان ڪٽ لاهي ان کي صاف ڪندين ته ضرور پنهنجي مقصود کي الله جي صفتن جي انڪار ۽ تشبيه وارين خرابين ۾ پوڻ بنا ڏسي وٺندين مطلب ته طلب جو مطلب آهي، ڪنهن مسافري تي نڪرڻ بنا نفس جي اصلاح ڪرڻ جيئن چيو ويو آهي ته طلب اها آهي ته تون پنهنجي نفي ڪر نه اها ته تون اها شيءِ ثابت ڪرڻ تي سندرو ٻڌي بيهين جيڪا ٿي ٿي نه ٿي سگهي.

هتي آءٌ چونڊس ته ان مان تون هن جي معنيٰ سمجهي ويو هوندين، ته تفڪروا في آلائه ولا تفڪروا في ذاته يعني: ”الله جي نعمتن ۽ قدرت جي ڪاريگري تي ويچار ڪريو، سندس ذات بابت نه سوچيو.“ انهيءَ جو مطلب هي آهي ته مشبهين وانگيان الله جي ذات تي سوچ ويچار نه ڪريو، ڇاڪاڻ ته الله تعاليٰ جي ذات، صفات ۽ افعال ڪاريگري جي معرفت لاءِ غور ويچار ڪرڻ واجب آهي ۽ ان تي مسلمانن جو اجماع آهي. ڇاڪاڻ ته معرفت کانسواءِ ايمان صحيح نٿو ٿئي، ۽ ذات باري جي معرفت ۾ تقليد جيتوڻيڪ ايمان اڪثر عالمن وٽ صحيح ليکجي ٿو، پر بهرحال ان سان اهو گناه معاف نٿو ٿئي جيڪو غور ڪر نه ڪرڻ سان ٿئي ٿو ۽ متڪلمين وٽ غور ڪر جي وات استدلال ۽ وري صوفين وٽ ان جي وات ظاهر واري ايمان مجمل کي پڪو پختو ڪري پاڻ کي فنا ڪري ۽ نهوڙي نبل ڪرڻ آهي.

هن قول مان سندن مراد به اها ئي آهي ته ظاهر کي پکي پختي ڪرڻ کان سواءِ منزل تي رسڻ جي ڪا صورت ڪانهي. جيئن چلپيءَ ”المواقف“ تي لکيل پنهنجي حاشي ۾ چيو آهي.

شيخ حميد الدين ناگوري پڻ چوي ٿو: جيڪڏهن ڪو توکان پڇي ته هو ڪٿي آهي جو آءٌ پنهنجو منهن هن جي طرف ڪريان. چئو ته اهو ڪهڙو ماڳ آهي جتي هون آهي. اينما تولوا فثم وجه الله. (۱۱۵:۲) معنيٰ: ”جيڏانهن به توهان رخ ڪندا اوڏانهن الله آهي“. ور جيڪڏهن پڇن ته هن کي ڪنهن ڏٺو آهي؟ چئو ته ان ڏٺو آهي {97} جيڪو پاڻ اڻ ڏٺل آهي. ائين نه، بلڪ کيس ان پڻ ڏٺو آهي جيڪو بي ديد آهي وري جيڪڏهن چون ته اها معنيٰ مطلب ڪيئن سمجھجي؟ ورائيو ته جيستائين تنهنجو وهم پنهنجي جاءِ تي آهي اها معنيٰ سمجھ ۾ نه ايندي. ڇو ته وحدت مطلق آهي ۽ وحدت شڪل صورت ۽ نقش (جي روپ ۾ اچڻ) کان پاڪ آهي، ۽ اها فقط نقاش جي خيال ۾ آهي باقي ان جي ڪا صورت ناهي. دراصل وحدت ۽ ڪثرت ٻئي هڪٻئي جي ابتڙ (ضد) آهن، ٻئي هڪ هنڌ گڏ نٿا ٿي سگهن. انهيءَ ڪري امام ابو حنيفه چيو آهي ته جيڪو ان (الله) جي عبادت ڪري وهم ۽ خيال ۾ اچي ته اهو ڪافر آهي.

ڪي مرندهم مرهئا، ڪنين قبر ڪفارت
[۶۳]
موليٰ جي محبت، جن گهري سي سکئا

نثري ترجمو: ڪي مرڻ سان ئي بخشجي وڃن ٿا ته ڪن کي وري قبر جي سوڙهه سڪوڙ وارا ڪفارا ڏيڻ کانپوءِ چوڻ ڪارو ملي ٿو. پر جيڪي پنهنجي مالڪ جي محبت جي طلب رکن ٿا، اهي سدائين سکيا آهن.

يعني عذاب دنيا جي يعني ماسوي الله غير جي محبت جو نتيجو آهي، پوءِ اهو عذاب به انهيءَ محبت جي لحاظ سان گهٽ وڌ ٿئي ٿو. ڪي ماڻهو مرڻ سان ئي غير جي محبت کان آڃا ٿي وڃن ٿا، جنهن ڪري کين قبر جو عذاب نٿو ٿئي، ڪي وري قبر جون هولناڪيون پوڳي چوڻ ڪارو ماڻن ٿا، ۽ پوءِ امن سکون سان اٿندا. ڪي وري حساب ڪتاب جي سختي ڏسي آڃا ٿيندا، ته ڪي وري باهه ۾ وڃڻ کانپوءِ چٽندا ۽ ڪي

وري دنيا ۾ تڪليفون ۽ ڏک ڏولا واسهڻ ڪري يا الله جي معافيءَ سبب بخشيا ويندا.
تنهنڪري توتي لازم آهي ته فقط الله سان محبت رک ۽ ان کانسواءِ ٻي هر
ڪنهن محبت کي ختم ڪري ڇڏ.

مجدد ربانيءَ جي مڪتوبات ۾ آهي ته باهه ۾ داخل ٿيڻ ياتہ نسوري ڪفر لاءِ آهي
۽ اهڙا ڪافر سدائين دوزخ ۾ رهڻا آهن، يا وري جن جو ايمان ڪفر سان گڏوگڏ ساڌو آهي ۽
اهي اهڙا گنهگار مومن آهن جن پنهنجي {98} ايمان کي ڪنهن به قسم جي شرڪ سان
وڇڙايو سڇڙايو آهي جهڙوڪ ڪنهن ايمان واري جي قتل کي جائز سمجهڻ، بتن کي
سجدو ڪرڻ ۽ اهڙا ڪي ٻيا عمل فرمان الله تعاليٰ فرمايو آهي: ”الذين آمنوا ولم
يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون“. (۸۳:۶) ”جن ايمان آندو ۽
پنهنجي ايمان کي ظلم (شرڪ) سان نه وڇڙايائون، انهن لاءِ امن آهي“.

هتي ظلم مان مراد شرڪ آهي، جيئن حديث ۾ ان جي اهڙي معنيٰ ڪيل آهي اهڙو
گناه جنهن تي عذابن جي وعيد آيل آهي ان مان مراد اهڙو گناه آهي جنهن ۾ ڪفر جو
ڏيک هجي، جهڙوڪ شريعت جي ڪنهن حڪم (فرض واجب يا نبي سونهاري ﷺ)
کي گهٽ سمجهڻ وغيره.

انهيءَ ڪري رسول الله ﷺ فرمايو آهي ته منهنجي شفاعت ڪبيره گناه ڪرڻ وارن
لاءِ آهي، ۽ پاڻ ائين به فرمايائون ته منهنجي امت تي عام رحمت ڇانئيل آهي کيس
آخرت ۾ عذاب نه ٿيندو. سو جنهن پيغمبر کي ته دل سان مڃيو پر ڪفر جي نشانين ۽
عالم جي فتويٰ سبب ڪافر ليکيو ويو ته ان جي ايمان کي ڪفر سان گڏوگڏ ساڌو ڇڏيو،
پر نسورو ڪافر ناهي. ۽ اهو نيٺ باهه مان نڪرندو جيئن ان حديث ۾ آيو آهي جنهن جي
دل ۾ ايمان جو مٿقال (ذرڙو) به آهي ٻيو ته مڪاشفي ذريعي اهڙي حالت واري شخص
بابت ڄاڻ ورتي وئي ته جيئن سندس جنازي نماز پڙهجي.

ڇاڪاڻ ته هو ذات جي لحاظ سان ته مومن آهي البت صفتن (عملن) جي لحاظ
سان ڪافر ٿي پيو آهي.

آءٌ چوان ٿو ته امام غزالي پڻ مٿقال واري حديث مان اهو سمجهيو آهي ته اهڙو
شخص دوزخ ۾ داخل نه ٿيندو ڇاڪاڻ ته ايمان جي مٿقال جو هئڻ کيس سدائين
واسطي دوزخ ۾ پوڻ کان بچائي، ٿو وٺي ته پوءِ باهه ۾ داخل ٿيڻ کان اڳ ايتري به ايمان

جو هئڻ مرڳو باهه ۾ وڃڻ کان ئي کيس بچائي وٺندو. ٻنهي برڪ بزرگن امامن (امام غزالي ۽ مجدد رباني) جي ان ڪلام مان ڪهڙي نه اميد واري ڳالهه نڪري ٿي. پر ڪي اڪابر صوفي جهڙوڪ شيخ ابن عربي ان حد تائين به ويو آهي ته مطلق (نسورو) ڪافر پڻ هميشه لاءِ باهه ۾ نه رهندو {99} پر مجدد ربانيءَ جي مڪتوبات ۾ آهي ته ڪفرتي الله جو ذمري ذاتي نوعيت جو آهي پر بين عام ڏوهن گناهين تي اهو ذمري صفاتي، (برا عمل هئڻ ڪري) آهي.

ماهيت مينهن نه پوءِ ، قلزم اندر قطري
[۶۴] مگر وڃي سو، جڳ چڏي جالار ۾

نثري ترجمو: مينهن جو ڦڙو جڏهن سمنڊ ۾ پوي ٿو ته ان کانپوءِ ان جي ماهيت ختم ٿي وڃي ٿي. ڇو ته اهو پنهنجي جهان (قيد) کان نڪري بحر ۾ هليو وڃي ٿو.

يعني وصول جي حالت جنهن جو مطلب آهي: عاشق جي تعين يعني وجود جو فاني ٿيڻ ۽ وجود جي سمنڊ ۾ رلجي هڪ ٿي وڃڻ. ان حالات کي اهوئي ڄاڻي سگهي ٿو جيڪو پاڻ ائين ٿي وڃي يعني فنا ٿي مطلق بنجي وڃي. ان جو مثال ائين آهي جيئن مينهن جو اهو قطرو جنهن پنهنجو تعين بحر سان ملي فاني ڪري ڇڏيو آهي، ان جي حال جي مينهن جي ٻين قطرن کي ڪهڙي خبر جيڪي اڃا تائين بحر ۾ شامل نه ٿيا آهن. انهيءَ ڪري چوندا آهن ته جنهن چڪيوناهي اهو ڇا ڄاڻندو؟

توحيد جي اصل حقيقت انهيءَ حالت مان گذرڻ کانسواءِ حاصل ڪونه ٿيندي. اهو ئي سبب آهي ته توحيد جو علم عين توحيد ناهي. ڇاڪاڻ ته علم، معلوم يعني ذات کان ڌار ٻي شيءِ هوندو آهي.

جڏهن جيئڻ ٿئو، پر گندر پرڏيهه ۾
[۶۵] تڏهن طلب هوءَ، ما ڪيا مٺي موت جي

نثري ترجمو: جڏهن پراڻي ملڪ (هن جهان) ۾ زندگي تڪليفن واري

بنجي پوي ته ان صورت ۾ موت جي طلب ماکيءَ کان وڌيڪ مني لڳندي آهي. يعني هيءَ طبعي زندگي جيڪا چئن خلطن ۽ طبيعتن جي توازن تي بيٺل آهي ۽ انهن مان جڏهن هڪڙو به ٻئي تي غالب پوي ٿو ته ڪونه ڪو مرض يا بيماري لاحق ٿئي ٿي. پر هن حياتيءَ سان مقيد هئڻ جيڪا طبعي تضاد سان وڇڙيل آهي هڪ عارضي شيءِ سان مقيد هئڻ آهي، ان جو مثال ڄڻ پرديس ۾ رهڻ جهڙو آهي جڏهن ته انسان جو اصلي وطن سدائين جيئرو جاڳندو عالم روح آهي، جتي جي زندگي خلطن، تضاد ۽ فنا کان پاڪ آهي. هاڻي انهيءَ پاڪ زندگي ماڻڻ جو ٻيو ڪو رستو ناهي سواءِ هن جي جو هن طبعي حياتيءَ کي ترڪ ڪجي {100} جيڪا چئن خلطن جي توازن تي قائم آهي. ان جا ٻه ذريعا آهن.

اختياري موت يا اضطراري موت پهريون وڏي ڪاميابيءَ جو اهڃاڻ آهي، ۽ ان کي صوفي موت قبل الموت مرڻ کان اڳ مرڻ جو نالو ڏين ٿا. جڏهن ته فنا جو مطلب آهي علمي ۽ حبي تقيد کان روح جو موت ٻين لفظن ۾ سندس علم ۽ حب جو سڀني ممڪن مامرن کان فاني ٿيڻ ان صورت ۾ جيڪڏهن هو جسماني طرح جيتوڻيڪ هن طبعي حياتيءَ سان ڳانڍاپي سبب جيئرو به هوندو آهي، پر تڏهن به روحاني طرح مئل هوندو آهي، ڇو ته سندس روح اتان (ان طبعي حياتي کان) نڪري چڪو هوندو آهي. انهيءَ ڪري روح جي موت جي ٻي ڪا معنيٰ آهي ئي ڪانه، سواءِ هن جي جو سڀني ممڪن شين سان تعلق ختم ٿي وڃي، ان صورت ۾ فاني روح سدائين لاءِ امر ٿي پوندو آهي. انهيءَ ڪري چون ٿا ته جيڪو مرڻ کان اڳ مري ٿو ته پوءِ ان لاءِ موت ناهي. تنهنڪري ان مان مراد اها ونبي آهي ته روح جو موت جسم جي موت کان اڳ ئي ان سان لڳ لاڳاپي جو ختم ٿيڻ آهي باقي جسماني موت ته سڀ ڪنهن تي اچي ٿو ۽ اهو حقيقت ۾ موت ناهي. بلڪ اهو ائين آهي جيئن ڪو قيدي قيد مان ڇڏي ۽ پنهنجي وطن ۽ باغ بستان ۾ پهچي وڃي. پر اهو تڏهن ٿئي ٿو جڏهن هن جو روح دنيا جي محبت کان منقطع ٿي ٻئي جهان لاءِ مشتاق هوندو. پر جيڪڏهن هو هن دنيا جي محبت سان جڪڙيل هوندو ۽ ان حالت ۾ سندس جسماني خاتمو ٿيو، ته ان جو روح ٻئي جهان ۾ هن دنيا اندر پنهنجي محبوب شيءِ ڏانهن چڪ سبب ڦاٿل يا قيد ۾ رهندو. امام غزالي پڻ انهيءَ ساڳي امن سبب چوي ٿو ته سڀني ۾ نيڪ بخت انسان اهو آهي جيڪو الله سان

سڀ کان وڌيڪ محبت ڪري ٿو ۽ دنيا کان پاسو ڪري ٿو.

[۶۶] اندر انڌي آرسِيءَ کي، منهن ڏنهن ڪٿ نه آه
آرسِيءَ کي آه، واهيپو ويسار سين {101}

نثري ترجمو: آرسِيءَ جي منهن (ظاهر) تي ڪٿ چڙهيل ناهي، بلڪ ان جو اندر گندو يعني صاف ناهي. اهڙي آرسِي ڪنهن ڪم جي ناهي، چو ته ان ۾ هر شيءِ متيل نظر اچي ٿي. (يا آرسِيءَ ۾ ڪابه شڪل دائمي ناهي) يعني عارف جو قلب آئيني وانگر آهي، جيڪو صورت کانسواءِ شين جو تصور ڪري سگهي ٿو ۽ جنهن ۾ سڀ ڪجهه ظاهر ٿئي ٿو. اهو نفس جي فنا ۽ ذات مقدس سان بقا ماڻڻ ڪري سڀ کان پاڪ بنجي وڃي ٿو جهڙيءَ طرح ذات ۾ سندس پاڪائي جي باوجود، سڀ ڪجهه ظاهر ٿئي ٿو، ساڳيو حال ان جو پڻ آهي جيڪو ذات ۾ فنا ٿئي ٿو.

انهيءَ راز جي ڪري نه ان عارف کي ڪو غم آهي ۽ نه وري ان لاءِ ڪو گناهه آهي. جيئن مثنويءَ واري پڻ اهوئي ڄاڻايو آهي ان کي سمجهڻ گهرجي.
”احياءُ العلوم“ ۾ وري هينئن آهي ته اعمالن جا صحيفا آهن دليون، تنهنڪري انهن کي اهڙو ڪر جو انهن ۾ نه خير ٿڪي سگهي نه شر. (يعني پلائي ۽ خوشيءَ واري ڳالهه سان خوشي نه ٿئي ۽ ڏکوئيندڙ ڳالهه سان ڪو ڏک نه ٿئي) جيئن آرسِيءَ جو حال آهي انهيءَ مان صوفيت جي انهيءَ قول جي معنيٰ سمجهي سگهي ٿو، جو هو چون ٿا ”الصوفي خاسر الدارين“ يعني صوفيءَ جا ٻئي جهان ويا ۽ وري سندن ٻيو قول آهي ”الفقير لايجري عليه القضاء“ يعني فقير تي الله جي قضا جاري نٿي ٿئي. يا جيئن فارسيءَ ۾ چيل آهي:

صورت نه بست در دل ما کينهءَ کسي
آئينه هر چه ديي فراموش کرد

(اسان جي دل ۾ ڪنهن به ماڻهوءَ جي ڪيني صورت نه ورتي آهي، آئينو جيڪو ڏسي ٿو سو وساري ڇڏي ٿو).

مطلب ته ڪامل جي قلب جهڙي ٻي ڪا شيءِ ناهي. اهو ٻڌندڙ ۽ ڏسندڙ واسندڙ
ٿئي ٿو.

عابد زاهد اوريان، عارف عين مگن
[۶۷] هوءَ روادار رڪت جا، هي هٿا هٿ گهرن
ساعت سال چون، پسڻ ڌارا پرينءَ جي

نثري ترجمو: عابد ۽ زاهد عارفن جي مقابلي ۾ گهڻو اورتِي آهن، ڇو ته
عارف عين يا نقد جي طلب رڪن ٿا. عابد ۽ زاهد (جنت جي) اوڌر جي آسري ۾
آهن، پر عارف اتي جو اتي (هن جهان ۾ وصل جي) اميد رڪن ٿا. اهي عارف
محبوب جي ديدار ڪانسواءِ هڪ گهڙيءَ کي سال برابر سمجهن ٿا.

زاهد اهو آهي جيڪو آخرت جي متاع هٿ ڪرڻ واسطي هن دنيا جي متاع کان
منهن موڙي ڇڏي ۽ عابد اهو آهي جيڪو آخرت ۾ چوٽڪاري خاطر پاڻ کي سدائين
عبادت ۾ ڪتل رڌل رکي. وري عارف اهو آهي جنهن جو فڪر ۽ نظر سدائين الهي نور ۾
آهي جنهن جي مٿس تجلِي آهي. اهڙا شخص به ٿي سگهن ٿا جن ۾ اهي ٿيئي وصفون
موجود هجن. عارف جو زهد ماسويي الله {102} کان پري پڄڻ آهي. هنجي عبادت اها
آهي ته پنهنجي نفس کي هر قسم جي وهم ۽ خيال کان آجي رڪڻ جي ڪوشش ڪري ته
جيئن جلال ۽ جمال واري ذات جي نور جي مٿس پوري تجلِي رهي. عارف پهرين ٻن کان
ٻن سببن ڪري نرالو آهي. پهريون هي ته هو معبود جي طلب ۾ رهي ٿو، کيس انعام جي
طلب ڪانهي، پوءِ هن جو معبود خود معبود جي ذات آهي ان ڪانسواءِ ٻي ڪابه شيءِ
ناهي (پلي ڪٿي سندس صفا هجن)، جڏهن ته برعڪس عابد ۽ زاهد جو مطلوب ۽
معبود سندن مطلوب شيءِ نعمت آهي. معبود ٻي ڪنهن شيءِ جو نالو ناهي مگر اهو
ارادو يا طلب ئي آهي.

ٻيو فرق هي آهي ته عارف اوڌر نه بلڪ روڪڙي انعام يا جزا جي طلب ڪري ٿو ڇو
ته ڪل شيءِ هالڪ الا وجهه (۸۸:۲۸) يعني: ”هر شيءِ هلاڪ آهي سواءِ انهيءَ ذات

جي؟“ تنهنڪري قيامت موجود آهي اها ڪا بعد ۾ ٿيڻ يا اچڻ واري شيءِ نه آهي انهيءَ ڏانهن قرآن جي هن آيت ۾ اشارو ڪيل آهي ته: ”اڪاد اخفيها“ (۱۵: ۲۰) يعني: ”آءٌ ان کي ڳجهو رکندس!“ ڳجهو ان کي رکيو آهي جيڪو موجود هوندو آهي ۽ نه معدوم کي يعني جيڪو هجي ئي نه.

عرفان جو پهريون مقام آهي ارادو (يعني ٻانهي جي خواهش ۽ مرضي اها ٿي وڃي جيڪا حق تعاليٰ جي مرضي آهي) ۽ آخري ڏاڪو آهي حقيقت جو اتحاد يا ميلاپ شرح مثنوي ۾ ائين آيل آهي، شيخ فريد الدين عطار جي ڪلام ۾ پڻ ائين ئي چيل آهي ته:

معرفت فاني شدن در وي بود
هرک فاني نيست عارف کي بود
عارف از دنيا وعقبی فارغ است
زانچه باشد غير مولیٰ فارغ است

(معرفت ان ذات ۾ فاني ٿيڻ کي چئبو آهي. جيڪو فاني ناهي اهو عارف ڪيئن ٿي سگهندو. عارف دنيا ۽ عقبِي ٻنهي کان فارغ آهي، بلڪ مولا کانسواءِ ٻي هر شيءِ کان پڻ فارغ آهي)

منظوم الاخلاق ۾ وري هي بيت ملن ٿا:

هر که در معرفت ندارد رو
نيست آدم که خاک برسر او
معرفت چيست ره حق بردن
روبيذات از صفات آور دن

معني: جيڪو انسان معرفت ڏانهن منهن نٿو ڪري، اهو انسان ناهي، ڌوڙ ان جي منهن ۾! معرفت ڇاڪي ٿو چئجي، حق جي واٽ وٺڻ ۽ صفات کان نڪري ذات جي طرف منهن ڪرڻ)

امام غزالي اربعين اصوليه ۾ چئي ٿو ته معرفت سموري موجودات بابت ڄاڻ رکڻ کي چئبو آهي ڪن عارفين جي ڪلام ۾ وري هي الفاظ آهن: من عرف الله لا يخفى

عليه شیء. {103} يعني جنهن الله کي سڃاتو ان لاءِ ڪاشيءَ ڳجهي نٿي رهي. مطلب ته معرفت آهي ذات الاهيءَ جو مشاهدو، باقي ٻيون شيون جهڙوڪ ان جا لوازمات ۽ فروعات آهن. اها ڳالهه هيئن سان هندائڻ گهرجي.

هتي جيڪڏهن تون پڇين ته حال، مقام، سڪينته، مڪاشفته، مشاهده، تجلي، ولايت، ڪرامت، فقر، فقر، حڪمت، الهام، اصول، اشراق، نور جهڙا لفظ، جيڪي عارفن جي وصفن جي سلسلي ۾ بيان ڪن ٿا، انهن جي ڇا معنيٰ آهي؟

اسان جو چوڻ آهي ته شرح مثنوي ۾ اچي ٿو ته جڏهن سالڪ جي قلب تي الاهي انوارن جو اولڙو ٿئي، ڀرمنجهس ايتري سگهه نه هجي جو انهن جو تاب سهي سگهي؟ يا انهن جي هلي وڃڻ کان پوءِ ٻيهر انهن کي موتائي آڻي سگهي ته اهو حال آهي، ان کي طواع، لوامع، لوائح ۽ اهڙن ٻين نالن سان پڻ ڪوٺيو ويو آهي. پر جيڪڏهن هو انهيءَ ڪيفيت کي پاڻ ۾ جذب ڪري يا موتائي آڻي سگهي ته اهو مقام آهي. وري جيڪڏهن اها ڪيفيت قائم دائر رهي توڙي جو هو ان کي ختم ڪرڻ گهري پر ختم نه ٿئي ته ان کي سڪينته چئجي ٿو. مڪاشفو دل ۾ غيب جي ڳالهين جي ائين باقي رهڻ کي چون ٿا جو پوءِ دل ۾ ڪوشڪ شهبو نه رهي، ۽ مشاهدو دل ۾ نور جي اهڙي چمڪڻ کي چون ٿا جنهن ۾ پوءِ وهر پاران ڪوڙي ڪرڻ جي گنجائش ناهي. انهن ٻنهي ۾ وري هي فرق آهي ته مڪاشفو صورت جو غيب ۾ نقش پذير ٿيڻ آهي پوءِ اهو احساس جي لحاظ کان ٿئي يا معنوي لحاظ کان حس مشترڪ طور ٿئي. بهرحال مشاهدو ظاهري احساس طور ٿئي ٿو، انهيءَ ڪري اهو مڪاشفي کان وڌيڪ خصوصي حيثيت رکي ٿو ۽ انهيءَ جو سبب هي آهي جو الاهي فيض ۽ تجليءَ جي لذت ماڻڻ لاءِ حواس هڪ هنڌ بيهجي وڃن ٿا.

تجلي ٻانهي تي حق جي ذات جو اهڙو ظهور آهي جو کيس پڪ ٿي وڃي ٿي ته اهو حق آهي ۽ ان جون ئي صورتون آهن: صوري، معنوي ۽ اطلاقي پهرين حالت ۾ پوين ٻن جي ابتڙ سالڪ فنا نٿو ٿئي. {104}

ولايت جي لغوي معنيٰ قرب آهي ۽ اصطلاحِي طور، اهو قرب جيڪو فنا ۽ بقا سان حاصل ٿئي ٿو. پر ڪن جو چوڻ آهي ته ولايت جو مطلب آهي ته هو پنهنجي نفس اماره

تي ضابطو آئي ۽ نفس پوريءَ طرح ان جي حڪم ۾ هجي، پوءِ وڻيس ته ان سان نرمي ڪري وڻيس ته مٿس سختي ڪري. اها ڳالهه به پهريان ڏنل تعريف مطابق آهي، ۽ سڀ کان انڪري بهتر آهي جو ان سان سڄي ڳالهه سولائيءَ سان سمجھ ۾ اچي ٿي. پوءِ جيڪو اهڙيءَ ريت نفس جو مالڪ ٿيو ته پوءِ اهو هن دنيا ۾ به بادشاهه آهي ته آخرت ۾ پڻ بادشاهه ٿيندو وڌيڪ سمجھ!

ڪرامت اها قدسي روحاني قوت آهي جنهن سان نئون عجيب واقعو جنم وٺي ٿو. پر جڏهن اها وٺي جي هٿان ظاهر ٿيندي ته ان کي ڪرامت چئبو ۽ جيڪڏهن نبيءَ جي هٿان ظاهر ٿيندي ته ان کي معجزو چئبو ۽ ٻنهي ۾ فرق چٽلينج ڏيڻ ۽ ڪفر سان مقابلي ۾ اچڻ يا نه اچڻ جو آهي، پر جڏهن اهڙو واقعو بچڙي نفس (ظاهر ۾ شيطاني) قوت سان ظاهر ٿئي ته ان کي جادو چئجي ٿو. اڃا جيڪڏهن اهو خالص عصري جسم (جهڙوڪ سٽين پٿر) سببان ظاهر ٿئي ته اها بازيگريءَ آهي ۽ جيڪڏهن آسماني ۽ زميني قوتن جي ميلاپ سان ظاهر ٿئي ته اهو طلسم ۽ تعويذات آهي.

فقه مان مراد لڪل معنيٰ (حقاني حڪمت) کي سمجھڻ آهي جيڪا ڪنهن شرعي حڪم سان لاڳاپيل هوندي آهي ۽ اها ئي حڪمت آهي پر ياد رکڻ گهرجي ته حڪمت وڌيڪ عام آهي، ڇاڪاڻ ته ان ۾ شريعت جي حڪمن سان گڏوگڏ ٻيون ڳالهيون به اچي وڃن ٿيون. حاصل مطلب هيءُ ته حڪم جي سندس تقاضا (حڪمت) سان گڏ سڃاڻپ کي حڪمت چئجي ٿو ۽ فق جي به اها ئي معنيٰ آهي پر اهو شرعي حڪم جي سڃاڻپ لاءِ ڳالهائجي ٿو.

فقر مان مراد قلب جو ماسوي الله کان خالي ٿيڻ آهي يا اهو به چون ٿا ته فقر جو مطلب دل کي ماسوي الله کان کڻي ڇڏڻ آهي. اها تعريف به هو بهو پهرين تعريف وانگر آهي. فقير اهو آهي جيڪو سڀني شين کان بي نياز هجي ۽ انهيءَ ڪري سڀني شين جو ڄڻ مالڪ آهي. جيئن چيو اٿن: **من له المولى فله الكل**. يعني: ”جنهن جو مولا ان جو سڀ ڪجهه آهي“. ڇاڪاڻ ته فقر هڪ عديمي شيءِ آهي، جنهن کي الموت قبل الموت يعني مرڻ کان اڳ مرڻ چئجي ٿو، وري توکي ڄاڻ آهي ته الله تعاليٰ پاران ايندڙ ڪيئي

{105} عطائون ۽ فيض اهڙا آهن جيڪي عدم يعني نه هجڻ کانسواءِ نٿا ملن ڇو ته هڪڙو وجود ٻئي وجود کي قبول نٿو ڪري. غور ڪري ڏس ته نطفو ايسين تائين انسان جي صورت نٿو وٺي جيستائين نطفه جي اها صورت ختم نه ٿئي، ۽ ان کانپوءِ اهورت جي ڊگ جي صورت ۾ تبديل نه ٿئي. ساڳيءَ طرح ٻج به ايسين تائين ٻوٽي جي صورت نٿو وٺي سگهي جيستائين ان جي پنهنجي اصلي (دائمي واري) صورت ختم نٿي ٿئي. ان نموني هر شيءِ جي نئين صورت ايسٽائين پيدا نٿي ٿئي جيستائين ان جي پهرين صورت ختم نٿي ٿئي. اهو ئي سبب آهي جو جنهن جا اهي لڳ لاڳاپا فنا نٿا ٿين ۽ حادث (عارضه روپ ورتل) زندگي ختم نٿي ٿئي، تيستائين هو ان باقي رهندڙ حياتي جيڪا قديم ۽ عدم واري ۽ هر قسم جي ڳانڍاپن کان وانجهي آهي، مٿس ان جي پالوت نٿي ٿي سگهي.

انهيءَ ڪري جيڪا رباني عطا ۽ فيض هوندو آهي اهو فقر کان سواءِ ملي نٿو سگهي. مطلب ته فقر شڪل صورت ۾ ڪوڙو هوندو آهي پر معنيٰ يا اندر ۽ حقيقت جي لحاظ کان منو ٿيندو آهي. لهنذا فقير سدائين هڪ نئين عيد ۾ هوندو آهي، ڇو ته هن جي دل ڪنهن شيءِ سان ڳانڍاپيل نه هوندي آهي، بلڪ هڪ شيءِ ايندي آهي ته وري هلي به ويندي آهي. تنهنڪري ضروري آهي ته ان ۾ وري ٻي شيءِ اچي، ڇو ته دل جو خالي رهڻ محال آهي وري جنهن پنهنجي دل کي ڪنهن هڪڙي شيءِ پٺيان لڳائي ڇڏيو ته اهو نين تجلين کان محروم رهجي ويندو جيئن اهڙي وضاحت فقہ واري ڪتاب الهداية وغيره ۾ ان ريت ملي ٿي: ”ان العرض لا يبقی زمانين“ يعني ”عرض يعني نظر ايندڙ شيءِ ٻن زمانن ۾ باقي نٿي رهي سگهي“. اهڙو اشارو هن بيت ۾ پڻ آهي:

صوفيان در دمي دو عيد کنند
عنکبوتان و مگس قدید کنند

معنيٰ: صوفي هڪ گهڙيءَ ۾ ٻه عيدون ڪن ٿا، ڪوريٽڙا ۽ مکيون پاروڻو گوشت کائن ٿا.

مولانا رومي وري چوي ٿو:

بيزارم زان ڪهنه خدائي ڪه تو داري
هر لحظه مرا تازه خدائي دگراست

معني: مان انهيءَ قديم خدا کان بيزار آهيان، جنهن کي تون مڃين ٿو. منهنجي لاءِ ته هر گهڙي نئون خدا آهي!

انهيءَ قسم جي نواڻ جو سبب فعلي تجلي آهي جنهن جو اظهار هن ريت ڪيو ويو آهي ته ”ڪل يوم هو في شأن“. يعني: ”هر روز هر گهڙي هو هڪ نئين شان ۽ انداز ۾ آهي“. انهيءَ ڪري صوفي پنهنجي قلب ۾ {106} بلڪل اهڙين نين تجلين جو مشاهدو ڪري ٿو جيڪي ورجائجي ڪونه ٿيون اچن. باقي صوفي کان سواءِ ٻيا پنهنجي مدي خارج سوچ سبب ان نئين فيوضات جي مشاهدي کان اوڻ ۾ آهن، جيڪڏهن هوند آهي فيوضات هڪ لحظي لاءِ به منقطع ٿين ته انهيءَ شخص جي حالت اهڙيءَ ٿئي جو چڻ ته هو رڳو هٿوئي ڪونه!

الهام اهڙي علم کي چئجي ٿو، جيڪو دل ۾ فيوضات جي صورت ۾ داخل ٿئي ٿو، اهو فڪر ۽ حواسن ذريعي حاصل نٿو ٿئي، بلڪ محقق صوفين وٽ، اهو حجت ۽ دليل مڃجي ٿو، جيتوڻيڪ اهل ظاهر وارا ان جي ابتڙ راءِ رکن ٿا. پر بهرحال سڀ ان ڳالهه تي متفق آهن ته اهڙي الهامي علم جي حجت هئڻ لاءِ، ان جو نص (قرآن ۽ حديث) جي ابتڙ نه هئڻ شرط آهي.

اصول جا ٽي قسم آهن: اصول دين ۽ ان مان مراد الله جي ذات ۽ صفات جي معرفت آهي ۽ ان سان گڏوگڏ ملائڪن توڙي دنيا ۽ آخرت جي لحاظ سان اطاعت گذار ۽ گنهگار بندن جي احوالن بابت ڄاڻ هئڻ اصول فقہ مان مراد ڪتاب الله ۽ سنت رسول الله، اجماع ۽ قياس آهن. اصول حقيقت مان مراد عشق (ڳانڍاپي) عاشق ۽ معشوق (طالب ۽ مطلوب) جي معرفت آهي، يعني اهي ٽيئي ذات جي لحاظ سان دراصل هڪ ئي آهن پر اعتبار جي لحاظ سان ڌار ڌار آهن، جيئن عقل، عاقل ۽ معقول يا ڏسڻ، ڏسندڙ ۽ ڏنل مطلب ته وجود مطلق عشق آهي ۽ خاص نالي جي قيد سبب اهو عاشق آهي، پر جڏهن اهو قيد ختم ٿي وڃي ٿو ته اهو معشوق آهي.

اشراق مان مراد طالب جي قلب تي عقلي انوار جو ظهور آهي ۽ اهو تڏهن ٿئي ٿو جڏهن هو دنيا کان تجرد (پري ٿيڻ) جي صورت اختيار ڪري ٿو. نور اهو آهي جيڪو پنهنجو پاڻ ظاهر آهي ۽ ٻين کي نروار ڪري ٿو ۽ اهو حق تعاليٰ جو وجود آهي، جو اهو پنهنجو ذات جي لحاظ سان پاڻ نروار آهي {107} ٻيون شيون کيس نروار نه ٿيون ڪن. ڇاڪاڻ ته جيڪو معدوم آهي (يعني ماسوي الله) اهو پاڻ ئي ظاهر ناهي ته پوءِ ٻئي کي ڪيئن ظاهر ڪندو! مطلب ته جيڪو ظاهر ٿي نظر اچي ٿو اهو پنهنجي وجود جي ڪري ئي ظاهر ٿي نظر اچي ٿو.

[۶۸] پسڻ ڌارا پرينءَ جي، تفرقو طورون
نظر ۾ نورون، مهت مڙهي سڀ هيڪڙي

نثري ترجمو: محبوب جي ديدار کانسواءِ هو طور جبل کي به جدائي جو سبب سمجهن ٿا. پر جن جي نظر ۾ نور يا روشني آهي، انهن لاءِ مسجد ۽ مندر برابر آهن.

يعني عارفن جو مقصد آهي الاهي انوار جو مشاهدو، پوءِ جيڪڏهن اهو انهن کي گرجا گهر يا ڪليسا ۾ ملي ويو ته هو مسجد جي طلب ڇو ڪندا؟ پر جيڪڏهن اهو انهن کي طور سينا جهڙي سڳوري جڳهه تي به حاصل نه ٿيو ته هو ان جي زيارت تي قناعت ڪونه ڪندا. ڇو ته هنن کي ٻي ڪاشيءَ نه ڪپي بلڪه ڪين رب رحمان جو مشاهدو گهرجي. جيئن فارسيءَ واري چيو آهي:

بي چراغان تجلي طور سنگ تفرقه است
کعبه وبتخانه را بي يار ديدن مشکل است

معني: تجليءَ کانسواءِ چراغان جي طور سينا جو جبل به جدائي جي پٿر وانگر آهي. کعبي ۽ بت خاني کي محبوب کانسواءِ ڏسڻ ڏکيو آهي)

[۶۹] ور سو نير نيھ، جنهن قيد نه هيڪڙو
سو سڄڻ سيم، محبت سندي ملڪ ۾

نثري ترجمو: محبت جو زنجير سو دفعا بهتر آهي ۽ ان جهڙو ٻيو ڪو قيد نه آهي. محبت جي ملڪ ۾ محبوب ئي شينهن آهي يعني ان جو حڪم هلي ٿو.

هتي اشارو آهي ته الله تعاليٰ جي محبت جيڪا ٻين سڀني محبتن کي ڪٽي ڇڏي ٿي پوءِ ڀلي اها پنهنجي حياتيءَ جي محبت چو نه هجي. يعني الاهي محبت جي تقاضا آهي ته ٻي ڪاشيءَ باقي نه رهي ايتري قدر جو خود محبت ڪندڙ جو پنهنجو وجود پڻ. بلڪ هن جو وجود ته سندس پهريون دشمن آهي ان ڪري هو هميشه ملڪ عدم جي طلب رکي ٿو ڇاڪاڻ ته اتي هو حق موجود جا انوار پسي ٿو.

[۷۰] عدم اوتارون، نامرادي سمرو
 ڪفر ۽ اسلام کان، لنگهي هوت لڏون
 ڇڏي خوف اميد کي، ساجن صحيح لڏون
 رضا اڄ سندون، مورا مڱن نه ڪي ٻڙو

نثري ترجمو: عارفن جي رهائش عدم آهي ۽ نامرادي يعني ڪابه اميد نه رکڻ انهن جو زاد راهه آهي. هو ڪفر ۽ اسلام کان اڳتي وڌي محبوب کي ڳولهي لهن ٿا. ساڳيءَ ريت هو خوف ۽ اميد کي پڻ ڇڏي پنهنجي محبوب وٽن پهچن ٿا. هنن جو مقصد محبوب جي رضا آهي ۽ ان کانسواءِ هو ٻيو ڪجهه نٿا طلبن.

هتي اشارو آهي حقيقي فقر جي مقام ڏانهن، جيڪو وجود ۽ عدم، خوف ۽ اميد {108} اسلام ۽ ڪفر، بهشت ۽ دوزخ، طاعت ۽ معصيت، طلب ۽ ترڪ کان مٿانهون آهي. ڇو ته اهي شيون هڪٻئي جون ضد آهن ۽ فقر مقام ذات ۾ آهي ۽ اتي ڪو ضد نه آهي.

انهيءَ حقيقت ڏانهن سندن هن قول ۾ اشارو آهي: ”الايمان بين الخوف والرجاء“ يعني ”ايمان خوف ۽ اميد جي وچ ۾ آهي“. سو فقيرن جو مقصد مڙني مقصدن کي ڇڏي ڏيڻ آهي. ٻين لفظن ۾ هنن جو مقصد ارادن کي مٽائڻ ۽ صفتن کي ساڙي ڇڏڻ آهي، اهو هن ريت جو کين وجودي يا عديمي شيءِ جي ڪا تانگهه ئي نه رهي ڇاڪاڻ ته قصد يا ارادو ذات کان سواءِ ٻين شين جو ٿئي ٿو، ڇو ته ذات ته سدائين حاضر آهي ۽ ڪڏهن به غائب ڪانه ٿئي ٿئي. انهيءَ ڪري جيڪو ذات تي راضي رهندو ان کي ٻي ڪابه طلب نه رهندي.

اهو مقام يعني ذات سان راضي رهڻ ۽ مرادن کي ختم ڪرڻ جو مقام نفس کي فنا ڪرڻ کان سواءِ حاصل نٿو ٿئي ڇو ته اهو (نفس) ئي سڀ کان وڏو الله جو دشمن آهي. غير ذات جي طلب انهيءَ نفس مان ئي پيدا ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري جيڪو پنهنجي نفس کي ذات ۾ گم ڪندو، جيڪا سڀني صفات جي جوڙيندڙ آهي ته اهو الله جي ذات سان راضي ٿي پوندو ۽ الله تعاليٰ جو پڻ راضيو ماڻي وٺندو ڇاڪاڻ ته هن الله جي وڏي دشمن کي ختم ڪيو آهي، جيڪو کيس ذات سان راضي رهڻ آڏو رنڊروڪ بڻيل هو ۽ ذات کي مطلق ٿيڻ کان لڪائي رهيو هو.

حاصل مطلب هيءُ ته قطري جو وجود ۽ صورت ۽ انهن ٻنهي ڏي سندس لاڙو کيس انهيءَ رضا آڏو رنڊڪ آهن جنهن سبب هو سمنڊ مان ملي مطلق بنجي وڃي. انهيءَ ڪري قطرو پنهنجي لاءِ سمنڊ کان ٻاهر هٽڻ طلب ڪري ٿو. پر جڏهن سندس وجود (قيد) ۽ صورت سمنڊ سان گڏجڻ سبب فنا ٿي وڃن ٿا ته اها پيائي ختم ٿي وڃي ٿي ۽ موافقت پيدا ٿي پوي ٿي. ان کانپوءِ سندس ٻي ڪنهن به مراد جي طلب باقي نٿي رهي سواءِ سمنڊ جي طلب جي ۽ پوءِ اهو قطرو نٿو رهي ۽ مٿس ان قطري جو حڪم لاڳو نٿو ٿئي جڏهن اهو قطرو سمنڊ ۾ {109} ملي ٿو وڃي ته پوءِ سمنڊ وارا سڀ احڪام مٿس لاڳو ٿين ٿا ۽ نه قطري وارا. اهو ساڳيو حال اولياءِ الله جو آهي ته جڏهن سندس نفس يعني امڪاني تعين يا وجود جنهن ڪري هو ذات کان غير ٿيا هئا، اهي فاني ٿين ٿا ته پوءِ انهن لاءِ ڪنهن به شيءِ جي طلب يا ڪو حڪم باقي نٿو رهي، سواءِ ان جي ته جيڪا ذات مطلق جي مرضي مطابق هجي. تڏهن الله کانئن راضي ٿئي ٿو ۽ هو الله کان راضي ٿين ٿا. اهو ان ڪري ته ڪراحت جيڪا به آهي اها فعل غير جي ڪري آهي جڏهن

تہ هتي نفس جي ختم ٿي وڃڻ ڪري غيريت ختم ٿي وڃي ٿي.

هتان واضح ٿئي ٿو تہ سندن هن قول تہ فقيرن جو مقصود عدم آهي، مان مراد پنهنجي نفس يا ذات جي نفي ۽ عدم آهي ائين هو پنهنجي نفس کي فنا ڪن ٿا ۽ عدم ۾ هليا وڃن ٿا ۽ ان ريت الله جي رضا هنن جي رضا بنجي وڃي ٿي ۽ الله جي ناپسند ۽ غصو هنن جو غصو ٿي پوي ٿو. هنن جي طلب الله جي طلب جي ايتري تہ تابع ٿي وڃي ٿي جو هنن جي حق ۾ ائين چوڻ صحيح ٿو لڳي تہ هو ڪنهن به شيءِ جي طلب نٿا ڪن ۽ جيئن تہ اها (نفس جي فنا ڪرڻ واري) منزل ماڻڻ جو خيال به اڪثر ماڻهن جي دل تي نٿو اچي، ڇاڪاڻ تہ ظاهر ۾ اها سلبِي شيءِ آهي جيتوڻيڪ حقيقت ۾ مڙني شين جو ماخذ ۽ منبع اهو ئي آهي، انهيءَ ڪري چون ٿا تہ فقير ڪنهن شيءِ جي طلب نٿو رکي، نه وري ڪنهن لالچ جي ڪري عبادت ڪري ٿو. يعني هو انهيءَ لالچ خاطر عبادت نٿو ڪري جنهن لاءِ عام ماڻهو ڪن ٿا (جهڙوڪ جنت يا اعليٰ درجا ماڻڻ) سو جيئن تہ عبادت پٺيان هن جو ڪو مقصد ناهي ان ڪري سندس عبادت عبث ۽ اجائي ڳالهه آهي! (پر اها ڳالهه صحيح ناهي) ڇاڪاڻ تہ مقصد اهو هوندو آهي تہ سندس ڪو غرض ۽ مقصد نه رهي، ۽ نه وري سندس ذات جي حوالي سان هن جو ڪو ارادو باقي رهي تنهنڪري هن جي نظر ۾ سندس ڪمن ۾ به تہ ٻين سڀني ڪمن ۾ ٻيا اصل ارادو ڪندڙ ذات الله تعاليٰ جي هوندي آهي ۽ اهو مقام آهي رضا بالقضاء جو، الله تعاليٰ اسان کي به شل اهو نصيب ڪري آمين!

بهرحال اهو مڙني مقامات ۾ آخري مقام آهي ۽ ان کانپوءِ ٻيو ڪو مقام ناهي ۽ جنهن کي اهو مقام حاصل ٿيو اهو {110} مطلق وصال ۾ پهچي ويو. انهيءَ جي واٽ به مجاهدا ۽ رياضتون آهن يا وري اهو سلوڪ جي واٽ تي هلندي (الله جي طرفان ٿيندڙ) چڪي مٿي ڪرڻ سان به ماڻجي ٿو. حضرت مجدد عليه الرحمة پڻ سلوڪ واري واٽ تي پنڌ شروع ڪرڻ کان ڏهه سال پوءِ انهيءَ مقام تي پهتو هو. جيئن پاڻ مبدا و معاد ۾ ٻڌايو اٿن هن سلسلي ۾ پهريون مقام توبه آهي ۽ ڪل ڏهه مقام آهن جيڪي هن ريت آهن: توبه، صبر، شڪر، زهد، خوف، رجاءِ توڪل، محبت اخلاص ۽ رضا. انهن سڀني جو اصل مقصد رضا وارو مقام ماڻڻ آهي باقي سڀ ان جا ذريعا يا وسيلو آهن. وري انهن مان هر هڪ مقام علم، حال ۽ عمل تي ٻڌل آهي. علم بچ وانگر آهي تہ حال وڻ جيان

آهي ۽ عمل وري ان جو ڦل آهي. جيڪڏهن انهن مان هڪڙو به ڇڏجي ويو ته اهو مقام اڻپورو رهجي ويندو. احياءِ علوم الدين ۾ آهي ته عمل ۽ علم جو مقصد حال کي تقويت ڏيڻ آهي، ڇو ته ظاهر ظاهر وارو علم ۽ عمل هميشه باطن وارين وصفن تي اثر ڇڏي ٿو. اهل ظاهر چون ٿا ته اصل مقصد كلي عمل يعني عمل ئي عمل آهي. حضرت مجدد جو لاڙو پڻ انهيءَ طرف آهي. پر منهنجي خيال ۾ اهو فقط لفظي اختلاف آهي ۽ ان جو مثال هي آهي ته اها ڄاڻ ته گناهه ڪرڻ پنهنجي جهان ۾ نقصان جو سبب آهي اها ڄاڻ علم آهي. اهو وري ملڪوتي جزو پڻ آهي ڇاڪاڻ ته انسان جي ذات جي صفت آهي جيڪا لاهوت کان اچي ٿي. وري دل تي انهن مان ڪن گناهه جو اثر پوڻ اهو حال آهي ۽ حال جبروت جو حصو آهي، ڇو ته اهو ذاتي صفتن کان بعد ۽ فعلي صفتن کان اڳ ۾ اچي ٿو وري عضون کي گناهه کان قابو ۾ رکڻ عمل آهي ۽ اهو ملڪوتي جزو آهي، ڇاڪاڻ ته اهو ملڪوت يعني جسمن جي جهان ۾ ظاهر ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري جيڪو ان حقيقت (عمل حال ۽ مقام) تي پهچي ٿو جيڪا لاهوتي آهي {111}، ان کي رضا جو درجو حاصل ٿئي ٿو ۽ هن کانپوءِ ٻيون صفتون محو ٿي وڃن ٿيون جيڪي ان کان اڳ ۾ هيون. ڇو ته اهي ان مغائرت ۽ پيائيتيءَ طرف اشارو ڪري رهيون هيون ۽ انهن جي محو ٿي وڃڻ ميسارجي وڃڻ، مان مراد آهي ته اهي رضا جو حصو بنجي وڃن ٿيون.

جيئن الله تعاليٰ فرمايو آهي: ”اولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات“ (۷۰:۲۵) يعني: ”اهڙي ماڻهوءَ جا گناهه الله تعاليٰ نيڪين سان بدلائي ڇڏي ٿو“. تنهنڪري هن جي توبه بنا توبه جي، توڪل بنا توڪل جي ۽ زهد بنا زهد جي ۽ اهڙيءَ طرح ٻيا احڪام هن جا ذاتي يعني بسيط (مطلق) اوصاف ٿي پون ٿا اختيار انهيءَ ڪري ظاهري طور سندس عبادتون، تڪليفون ۽ مجاهدا نظر اچن ٿا، پر معنوي لحاظ سان اهي عبادت، تڪليف ۽ مجاهدي جي زمري ۾ ناهن، ڇو ته اهي هن جون ذاتي وصفون بنجي پون ٿيون ۽ طبعي حڪم جو درجو رکن ٿيون.

جيئن درياءُ ڇوليون هڻي ٿو ۽ وهندو رهي ٿو يا باهه جيڪا ڪاٺيءَ کي ساڙي ٿي يا ٻوٽا جيڪي وڌڻ ويجهن ٿا يا پکي جيڪي اڏامن ٿا جهڙيءَ طرح اهي ڪم عبادت، مجاهدي ۽ تڪليف ۾ شمار نٿا ٿين ڇاڪاڻ ته اهڙي عبادت ان ڪم کي ڇڏجي ٿو، جيڪو ماڻهو پنهنجي طبيعت تي بار رکي ڪري ٿو، پر هتي اهي سندس طبيعت جي

گهرج بنجي پون ٿا. مطلب ته انسان پنهنجي نفس واري طبيعت جي گهرج جي ابتڙ، حقيقت جي حڪم تحت عبادت ڪري ٿو، ان ريت اهو عبادت ڪري ٿو، مجاهدو ڪري ٿو، سجدو بجاءِ آڻي ٿو ۽ ان ان حقيقت جي پوئواري ڪري ٿو جيڪا اهڙو حڪم ڏئي ٿي، تان جو جڏهن سندس طبيعت فنا ٿي وڃي ٿي ۽ حقيقت پنهنجي ذات جي تقاضا موجب اثر ڏيکارڻ شروع ڪري ٿي، تڏهن ڄڻ اها پاڻ ئي پنهنجي ذات جي چئي ڪي هلي ٿي ۽ سجدو بجاءِ جيڪو سجدو ڪري ٿو يا اطاعت آڻي ٿي، يعني اهڙي صورت ۾ مٿس ٻيو ڪو حڪم نٿو هلائي، بلڪ اها حقيقت پنهنجو پاڻ تي حڪم هلائي ٿي، پنهنجي ئي اطاعت ڪري ٿي، پاڻ کي ئي سجدو ڪري ٿي، انهيءَ ڪري عابد ۽ معبود ٻئي ملي وڃن ٿا. اهو آهي سندن انهيءَ چواڻيءَ جو مطلب ته سڀني عبادتن جو ڪمال {112} اهو آهي ته، عابد وچ ۾ نه رهي، يعني سندس نفس فنا ٿي وڃي. اهڙيءَ صورت ۾ مامروهي ٿي پوندو جو ڄڻ حقيقت پنهنجي ئي عبادت ٿي ڪري عبادت انهيءَ ذات لاءِ ڪنهن ٻئي جي نه، اهو ائين آهي جيئن پاڻيءَ جو وهڻ ان جو ڄڻ پنهنجي عبادت ڪرڻ آهي، اتي وهندڙ ۽ جنهن لاءِ اهو وهي ٿو اهو پاڻي آهي. مطلب ڳالهه جو ته ذات خود پنهنجي ذاتي عشق سبب ڪمالات جي ظهور لاءِ عاشق آهي، پوءِ پنهنجي افعالن سان انهن ڪمالات جو اظهار ڪري ٿي، اهو ازل ۽ ابد کان ائين آهي اهل ڪلام جي انهيءَ قول مان به اها ئي مراد آهي جڏهن هو چون ٿا ته الله تعاليٰ جي افعال ۽ ڪمن جي ڪا علت ۽ توجيه نٿي ڪري سگهجي يعني انهن جي هن ڳالهه کان سواءِ ڪا به علت نٿي ڪري سگهجي جو انهن مان مقصد سندس ذات جو ظهور آهي جيڪو ذات جي تقاضا آهي. اها ذات جي پنهنجي تقاضا آهي ٻي ڪنهن غير شيءِ لاءِ ناهي، انهيءَ ڪري الله جي فعل جي غايت هو خود پاڻ آهي، تڏهن ته اهو پاڻ فاعل (ڪم ڪندڙ) به آهي ته اها ذات به آهي جنهن لاءِ اهو ڪم ٿئي ٿو. ان تي غور ڪر!

انهيءَ بحث مان معلوم ٿيو ته، عبادت ۾ ڪامل نيت مان مراد آهي ته ان ۾ ٻي ڪنهن شيءِ جو ارادو نه هجي سواءِ ان خارجي وجود جي، ۽ انهيءَ جو وري مقصد آهي ته هيئت جو اهو وجود ۽ ان جو خارجي ظهور ئي مطلوب آهن ۽ ان کان وڌيڪ ٻي ڪا شيءِ نه! لهنذا تنهنجي هن چوڻ جو ته آءُ الله خاطر نماز پڙهان ٿو، ان جو اهو مطلب آهي ته آءُ الله جي امريا حڪم جي ڪري نماز پڙهان ٿو ۽ الله جي انهيءَ گهرڪي پورو ڪريان ٿو ۽ ان

کان وڌيڪ ٻيو ڪجهه به نه! تنهنڪري جيڪو پنهنجي فعل سان، جنت يا ڪا ٻي شيءِ گهري ٿو ته اها خالص عبادت الله جي طلب واسطي ڪانه چئبي، بلڪ چئبو ته هو پنهنجي طبيعت کي راضي ٿو ڪري يا پنهنجي نفس واسطي عبادت ٿو ڪري. مقصد هي آهي ته الله کان سواءِ ٻيو ڪو معبود نه هئڻ گهرجي. اهو وڌيڪ ڪامل درجو آهي ان کان به جيڪو هن غرض هيٺ عبادت ڪري ٿو ته جيئن الله تعاليٰ سان ملاقات ماڻي، ڇو ته ان ۾ به بهرحال، نفس جي هڪ مطلب جي ملاوت ٿي وڃي ٿي جيڪڏهن عبادت ڪرڻ وارو اڃان مبتدي آهي. تنهنڪري ڪمال هي آهي ته عبادت فقط هن ڪري ٿي جو اها ڪمال وارو درجو آهي، ابتدا ۾ هي سڀ ڪجهه تقليد {113} سان ٿئي ٿو ۽ آخر ۾ تحقيق سان، تڏهن نفس فاني ٿي وڃي ٿو ۽ حقيقت پنهنجو پاڻ عبادت ڪري ٿي ۽ پنهنجي لاءِ عبادت ڪري ٿي.

هتان اسان تي، الحمد لله اهو پڻ واضح ٿيو ته ٻانهو جيڪو فعل ڪري ٿو ۽ اهو جيڪڏهن ڪمال خاطر ناهي پر ڪنهن ٻي واڌو شيءِ لاءِ آهي ته اهو گمراهن منجهان آهي ۽ (گمراهين جا به درجا ٽين ٿا) ڪي گمراهيون ڪن جي پيٽ ۾ تمام وڏيون ٿين ٿيون، انهيءَ ڪري جيڪو الله کي سڃڻ ڪرڻ مان لطف اندوز نٿو ٿئي اهو ڪفر جي هڪ قسم کان وانجهيل نه آهي. ڇو ته مرض جي نه هئڻ يعني صحتمند هئڻ جي نشاني هي آهي ته کيس وڻندڙ شيءِ مان مزو اچي ٻانهي کي سونهندڙ ڪم هي آهي ته هو ظاهر توڙي باطن ۾ الله کي سجدو ڪري. پر جنهن لاءِ اهو فعل تڪليف جو ڪارڻ آهي ته اهو مريض آهي ۽ سندس صحت کي ڪا لڪل آفت لڳل آهي، جهڙيءَ طرح بخار جي آفت ذاتي جي صحت کي لڪائي يا ختم ڪري ڇڏي ٿي اهو ئي سبب هوندو آهي جو هو کير جو ذائقو محسوس ڪري نه سگهندو آهي.

هن سڄي بحث مباحثي ۽ لکڻي جو خلاصو بلڪ هر هڪ ننڍي توڙي وڏي ڪتاب جو مطلب مدعا هي آهي ته انساني عروج ۽ ڪمال، قرب جا درجا ماڻڻ ۾ آهي رب تعاليٰ جي وصل جي انتها يا غايت الغايات هي آهي ته ان حقيقت (الله سبحانه) سان لاڳاپا پڇڻ کان سواءِ سندس ڪا مراد، مقصد، طلب، حمد ۽ حب يا ڪو لڳ لاڳاپو نه آهي ۽ اها شيءِ نفس جي فنا کان سواءِ ملي ٿي سگهي. اهو هن ڪري ضروري آهي ته جيئن حقيقت پاڻ پنهنجي لاءِ عابد ۽ فاعل ٿئي، ان ريت اها ئي عابد به هجي ته

معبود پڻ. ڇاڪاڻ ته حقيقت جو فعل علت کانسواءِ آهي ۽ ان جو ڪو غرض ناهي، جيئن مٿي واضح ڪيو ويو. يعني اهو نيڪي هن ڪري ٿو ڪري، ڇاڪاڻ ته اها سندس حقيقت آهي ۽ ان جي ذات ۽ طبيعت جي اها تقاضا آهي ۽ اها ڪنهن ٻي شيءِ لاءِ ناهي.

انهيءَ جي وضاحت هيئن آهي ته اهي ڪمالات ۽ روحاني نيڪيون هن لاءِ ايترو وڻندڙ ٿي وڃن ٿيون جو اهي سندس ذات جو حصو بنجي پون ٿيون جن جو ٻيو ڪو غرض نٿو ٿئي بلڪ هن جي طبيعت ئي اهڙي ٿي پوي ٿي. فنا جو ڪامل ترين درجو اهو آهي {114} جنهن کي شريعت ۾ الحب لله والبغض لله چيو وڃي ٿو. يعني هو ڪنهن سان محبت نٿو ڪري ۽ ڪنهن سان نفرت نٿو ڪري سواءِ ان جي واسطي يعني جيڪا حقيقت جي تقاضا آهي ۽ ان جو ٻيو ڪو غرض نٿو ٿئي. احياءِ علوم الدين ۾ انهيءَ مقام کي ”حریت“ جو نالو ڏنو ويو آهي ۽ ان کي جنهن جو مطلب هي هوندو آهي ته بندو جنت جي طلب ۾ عبادت ڪري، عبادت ته هيٺ رهي، عبوديت کان به مٿي ڄاڻايو اٿس يعني هي ته بندو الله تعاليٰ جي لقاء يا ملاقات لاءِ عبادت ڪري پر هن حریت واري مقام جو مطلب هي آهي ته هو اهڙو ئي ارادو ڪري جيڪو الله گهري. ان مقام بابت شعر چيل آهي:

اتمني علي الزمان محالا ان تري مقلتي طلعة حر

معني: آءُ زماني کان هڪ ڏکي آرزو رکان ٿو، جيڪا هي ته منهنجون اکڙيون ڪنهن حر مڙس جو هڪڙو ديدار پسڻ!

انهيءَ ڪري ڪي صوفي چون ٿا ته جنهن کي الله تعاليٰ پاڻ باهه ۾ داخل ڪري ۽ هو ان تي راضي نه رهي ته اهو مشرڪ آهي، ڇو ته هن وٽ اهڙو ارادو ڏسجي ٿو جيڪو الله جي ارادي کان سواءِ آهي.

مطلب ته هن کي پنهنجي ارادي ۾ حریت ڪانهي بلڪ هو الله جي ارادي ۾ شامل آهي. امام رباني مکتوبات ۾ چوي ٿو، مطلب ته اهڙي شخص جو ڪو مقصد يا خواهش باقي نٿي رهي، ڇو ته پنهنجو مقصد يا غرض طلب، الوهيت جي دعويٰ ڪرڻ برابر آهي. اها ڳالهه هيئن سان هنڌاءِ ۽ ٻڌڻ ۾ نه پئو!

[۷۱] اکر پڙه عشق جو، کنز قدوري ڇڏ،
چڙه تنين جي مڏ، جي ستي ڏين شراب جي

نثري ترجمو: عشق جو سبق سک ۽ کنز قدوري (فقهی ڪتابن) واري علم کي ڇڏي ڏي. انهن جي پڙ تي وڃ جيڪي (روحاني) شراب جي چڪي پيارين ٿا.

هتي اشارو آهي اهڙي مجذوب مرشد ۽ حقاني محبوب طلبڻ ڏانهن جنهن جي صحبت مان محبت جي شراب جو اهڙو قطرو حاصل ٿئي ٿو جنهن سان سموري ڪائنات کان چوڻڪارو ملي ٿو ۽ ڪائنات جي خلقتهار سان وندر ورونه ماڻڻ نصيب ٿئي ٿي، انهيءَ کي آب حيات جو نالو به ڏنو اٿن، ڇو ته جنهن ان مان پيتو اهو ڪڏهن ڪو نه مرنڊو، پر اها (مرشد جي) طلب نائن ۽ لڳ لاڳاپن توڙڻ کانسواءِ حاصل نه ٿيندي، توڙي جو اهي لڳ لاڳاپا علم جي طلب وارا هجن. آب حيات جو هڪ قطرو به فنا جي نتيجي ۾ ملي ٿو، ۽ اهو لڳ لاڳاپن رکڻ سان ڪونه ملندو. ڄاڻي ڇڏ ته عشق جو بچ تنهنجي اندر ۾ {115} ائين پيل آهي جيئن پٿر ۾ باهه لڪل هوندي آهي. پر جيستائين تون ڪنهن اهڙي شخص جي سنگ صحبت ۾ نه ايندين جنهن تي عشق جي تجلي ٿي آهي ۽ هو ڪلي ۽ ڪامل ٿيو آهي، تيستائين تنهنجو عشق به ظاهر نه ٿيندو ۽ تون ڪامل نه ٿيندين. تنهن ڪري توتي لازم آهي ته تون ڪامل انسان جي صحبت اختيار ڪر ته جيئن تون پاڻ ڪامل بنجي سگهين.

[۷۲] ستي ان شراب جي، جن سري سي سون ٿئا
سمهڻ تن ثواب، ڪٽڻ تن کي ڪيميا

نثري ترجمو: جن کي انهيءَ شراب جو هڪ ڍڪ به نصيب ٿيو ته اهي ڪامياب ٿي ويا. اهڙن انسانن لاءِ سمهڻ ثواب آهي پر وڌيڪ عبادت ۽ محنت ڪرڻ تن لاءِ ڇڻ ڪيميا برابر آهي.
يعني جيڪو پنهنجي نفس کان چٽو، اهو ننڊ ۾ پڻ سير ڪندڙ آهي. ڇاڪاڻ ته

روح جو ملڪوت ڏانهن سير طبعي آهي ۽ طبيعت کانسواءِ ٻي ڪا رندڪ ناهي. تنهنڪري جڏهن اها رندڪ دور ٿي ته هو پنهنجي طبيعت (اصليت) ڏانهن موٽ کائيندو. پر جيڪڏهن انهيءَ صورت ۾ به ظاهر تي توجه ڪيائين ته اهو ٿيو سون مٿان سهاڳ فارسيءَ ۾ هڪ مصرع آهي.

بعد از مرگ خواب و بيداري اين طائفه يکسان باشد
 اهل دل را به بدی یاد مکن
 يعني دل وارن کي گهٽ وڌ نه چڻ
 مرڻ کانپوءِ انهيءَ ٽولي وارن جي ننڊ ۽ سجاڳي هڪجهڙي آهي. هتي موت مان مراد فنا ئي آهي. وڌيڪ غور ڪر!

[۷۳] جس دنیا جي دردکي، جنهن منو موت ڪئو
 وطن تن وٿو، پرت جن پرڏيهه سين

نثري ترجمو: دنيا جي انهيءَ تڪليف يا ڏک کي شاباس آهي جنهن جي ڪري موت منو لڳو يعني پسند پيو. انهن کان اصلي وطن يعني آخرت وٺي جن هن دنيا سان، جيڪو پرديس آهي، محبت رکي.
 يعني آخرت انهن لاءِ آهي جن موت سان محبت رکي. جيئن قرآن شريف ۾ آهي:
 فتمنوا الموت ان كنتم صادقين (البقره: 94) معنيٰ: ”توهان موت جي سڌ ڪريو جيڪڏهن توهان سچا آهيو“.

اها موت جي سڌ اڪثر اهي ڪندا آهن جن جو دنيا جي حياتيءَ ۾ گذران تنگ ٿي پوندو آهي، نه ته دنيا جون لذتون ماڻهي ماڻهو ان ۾ مست رهن ٿا ۽ آخرت کان منهن موڙي ڇڏن ٿا، ۽ اها ڪافرن جي صفت آهي جو اهي دنيا جي حياتيءَ تي راضي ۽ خوش آهن {116} اها ئي رمز آهي جيڪا هن حديث ۾ بيان ڪيل آهي ته، ”ان ڪل مصيبة حتى الشوكة والههم كفارة الذنوب“. يعني: ”هر قسم جي مصيبت توڙي جو اهو ڪندو هجي يا ڪو غم ۽ گهٽي هجي، گناهن کي ميسارڻ جو ڪارڻ بنجي ٿي.“
 ڇاڪاڻ ته گناهه ان شيءِ کي چڻجي ٿو جيڪا دلين کي آخرت ڏانهن متوجه ٿيڻ کان

روڪي. تنهنڪري جيڪا به ڳالهه انسان کي ان طرف متوجہ ڪري ٿي ۽ موت جي ياد گيري ڏياري ٿي ۽ هن دنيا مان هلڻ طرف ڌيان چڪائي ٿي، اها ڪفارہ يعني گناهن کي ميساريندڙ آهي. ۽ وري هر اها ڳالهه جيڪا کيس هن دنيا سان چنبڙائي ۽ حلال توڙي حرام نعمتن جي محبت ۾ ڦاسائي، سا گناهه آهي ۽ گناهن ۾ ڦاٿل جي سزا آهي باهه جيڪا دلين کي وڪوڙيندڙ آهي. تنهنڪري عارف چون ٿا ته جيڪو توکي دنيا ۾ ڏکيو ٿو سوچڻ توتي احسان ٿو ڪري ۽ جيڪو توسان چڱائي ٿو ڪري اهو چڻ توکي ڏکيو ٿو. ڇاڪاڻ ته اهو توکي هن دنيا جي قيد خاني ۾ جڪڙي ٿو ۽ هميشه واري بادشاهيءَ کان پري ڪري ٿو. شيخ سعديءَ چيو آهي:

تعلق حجاب است بي حاصل
چو پيوندها بگسلي واصل

معني: تعلق يعني لاڳاپا حجاب آهن ۽ اهي اجايا آهن. جڏهن تون لاڳاپا توڙيندين ته وصال ماڻيندين.

[۷۴] خودي کڻي پاڻسين، هتان جي هليا

سي لوڪ ڇڏيندي لهر جئن، مري محو ٿئا
جي آب هئا، ته لهريون سڀ لباس هئا

نثري ترجمو: جيڪي هتي پنهنجي خوديءَ کي گڏ کڻي هلن ٿا، اهي جڏهن هي جهان ڇڏين ٿا ته لهر وانگر سمنڊ ۾ گم ٿي وڃن ٿا. پر جيڪڏهن هو اڳ ۾ ئي سمنڊ يعني پاڻي هجن ها ته پوءِ پهريون انهن جا لباس يعني روپ بنجن ها.

واضح هجي ته ممڪنات يعني دنيا جون شيون وجود مطابق جي سمونڊ جون شڪليون يا هيٺون آهن، پر اهو سمونڊ پنهنجي ذات ۾ (هر قسم جي) هيٺن کان پاڪ آهي. هتي هيٺ مان مراد نفس {117} يا امڪاني تعين وجود يا مخلوق آهي ۽ اها رڳو هڪ اضافت يا نسبت آهي جنهن کي پنهنجو ڪو وجود ڪونهي. جيئن سمنڊ جي

موج يا لهر جيڪا موجود ته آهي پر ان جو اصل اضافي يا اعتباري آهي ۽ حقيقي طور موجود سمنڊ آهي. سدائين هي به اصل موجود اهو مطلق وجود آهي. تنهنڪري جيڪو هن امڪاني تعين کان آڇو ٿيندو ان کي خبر پوندي ته سندس وجود ۽ سمنڊ جو وجود هڪٿو ئي آهي ۽ ڪنهن به حال جي متجرب سبب غمگين نه ٿيندو، ڇو ته هن کي خبر آهي ته سڀ تعين وجود جي سمنڊ جا لباس آهن. وجود هميشه کان موجود آهي ۽ هميشه رهندو. پوءِ ڪٿي ان جون ڪيتريون لباسي شڪليون ۽ مختلف حيثيتون ظاهر ٿين. صوفين جي انهيءَ قول ته العارف لايموت يعني عارف نٿو مري، جو به اهو ئي مطلب آهي، ڇاڪاڻ ته سندس ذات خود وجود آهي جو فاني نٿو ٿئي، البت سندس اهي لباس فنا ٿين ٿا. اهو (عارف) ڪنهن خاص لباس پهراڻ جو خواهش مند ناهي جو انهيءَ خاص لباس جي هٿان نڪري وڃڻ ڪري هو غمگين ٿئي. ڇاڪاڻ ته سندس مقصد ان ذات کي ماڻڻ آهي، ۽ اها ذات سدائين قائم دائر رهڻ واري آهي، تنهنڪري ڪنهن شيءِ جي هٿان وڃڻ تي ڇا جو غم پر اهو جنهن جو تعلق رڳو امڪاني وجود جي لباس سان آهي ۽ فقط ان کي ئي سڀ ڪجهه سمجهي ٿو، اهو انهيءَ خاص شڪل جي متجرب سان فنا ٿي وڃي ٿو، جهڙيءَ طرح سمنڊ منجهان پيدا ٿيندڙ مختلف هيٺون فنا ٿي وڃن ٿيون. لهنذا عارف آهي سمنڊ جيڪو فنا نٿو ٿئي ۽ ٻيا آهن موج يا لهر وانگر جيڪا فنا ٿئي ٿي. هتان محققن جي ان چواڻيءَ جي به سمجهائڻي ملي ٿي ته هي عالم سڀ جو سڀ اعراض آهي (۽ فنا ٿي رهندو) سواءِ عارف جي ۽ ان تي اتفاق آهي ته عارف عرض ناهي (تنهنڪري فاني ٿيڻو ناهي) فنا وري انهيءَ لاءِ آهي جنهنجو ضد آهي ۽ ضد ته فقط عرض جو آهي وڌيڪ غور ڪر!

انهيءَ ڪري فارسيءَ جو شعر آهي:

از مرگ و زندگانيءَ ما عشق فارغ است
دريا ولي بموج و حبابش نه بسته است

معني: اسان جي موت ۽ زندگيءَ کان عشق فارغ آهي. اهو درياءُ آهي پر ان کي ڪي به لهر ۽ حباب ڪونه آهن.

[۷۵] سرتيون سٽ ڪپاهه، مارهو مَ منصور ڪي
 ٿي ترڪيب {118} تباھه، وحدت وائي وات ۾

نثري ترجمو: اي سرتيون، سٽ ته اصل ۾ ڪپهه ٿي آهي. انهيءَ ڪري منصور ڪي نه مارجو. جڏهن ترڪيب ختم ٿي يعني سٽ وري ڪپهه ٿي پيو ته پوءِ لازمي طور وات تي وحدت (ڪپهه) واري ڳالهه ايندي.

هر ڪنهن متعين ۽ ممڪن شيءِ سان گڏ هڪ بسيط مطلق وجود ڪي ڏسي سگهجي ٿو، جيڪو اصل ۾ غير متعين (ڪنهن قيد يا هيٺ جو پابند نه) هوندو آهي. يا هيئن به چئي سگهجي ٿو ته هر ڪنهن شيءِ جو تعين يا وجود سندس ذات تي منحصر آهي. تنهنڪري هر ڪنهن مرڪب شيءِ جي لازمي طور هڪ امڪاني صورت اصل ۾ ۽ ان سان گڏ سندس قديم (مطلق) ذات به هوندي آهي جيڪا ڪنهن به صورت کان سواءِ هوندي آهي.

انهيءَ ڳالهه ڏانهن حق تعاليٰ حضرت موسيٰ جي واتان اشارو ڪيو آهي:
 ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى. (۵۰:۲۰) معني: ”اسان جو رب اهو آهي جنهن هر شيءِ کي (صورت) عطا ڪري پيدا ڪيو ۽ پوءِ ان کي صحيح راهه ڏيکاري.“ ڏنل مثال ۾ سٽ ذات جي لحاظ سان ڪپهه آهي ۽ اعتباري صورت جي لحاظ سان غير آهي انهيءَ ڪري جڏهن منصور جو امڪاني تعين سندس نظر کان غائب ٿي ويو ۽ کيس فقط اهو هڪڙو وجود ٿي وجود پئي ڏسڻ ۾ آيو جيڪو عين حق آهي ته چئي ڏنائين انا الحق يعني مان حق آهيان. هو قتل ان ڪري ڪيو ويو جو شرع جو حڪم ظاهر تي هوندو آهي ۽ نه سندس ظاهري ڪلام مان حڪم سندس تعين (قيد) يعني وجود تي پئي لڳو، ۽ اها ڳالهه پڌري آهي ته اهو تعين يعني وجود حق جو غير آهي (خدا ناهي) اها ڳالهه سمجهه!
 فارسيءَ جو بيت آهي:

ريسمان را پنبه کردن ضافهٔ حلاج نيست
 در لباس کثرت منصور وحدت راببين

معني: وٽيل ست کي ڪپھ ڪرڻ حلاج واري نسبت ناهي. منصور جي ڪثرت واري لباس ۾ وحدت کي ڏس)

هن جي وضاحت هيئن آهي جيڪا اهل تحقيق وارن ڪئي آهي ته بيشڪ حق موجود هڪڙو آهي، گهڻا نه آهن ۽ اهو عين مطلق وجود آهي. پر ان جا گهڻا ئي درجا آهن: پهريون درجو لاتعين آهي جنهن جو ٻئي ڪنهن تي مدار ناهي ۽ اهو هر قيد کان آزاد آهي ايتري قدر جو قيد اطلاق کان پڻ ان حيثيت ۾ اهو هر قسم جي نسبتن احڪامن، لفظي عبارت (ڪنهن نالي) ۽ عقلي اشارن (هو ۽ انا) کان مٿانهون آهي. هن تائين ڪو خيال، سوچ يا سمجهه نٿي پهچي سگهي. سندس متعلق آخري نشاني، ڪنهن به نشاني جو نه هئڻ آهي ۽ سندس آخري معرفت لامعرفت آهي. عارفن جي پاڻي ۾ {119} سندس بابت حيرت ئي حيرت اچي ٿي. تنهنڪري مبتدي توڙي منتهي (سالڪ) ٻئي هن کان حجاب ۾ برابر آهن. ٻنهي ۾ جيڪڏهن ڪو فرق آهي ته ان ڏانهن حافظ هن شعر ۾ اشارو ڪيو آهي:

عنقا شڪار کس نشود دام باز چين
کآنجا هميش باد بدست است دام را

(عنقا پکي ڪنهن جو شڪار نٿو ٿئي، پنهنجي ڏيڀيءَ کي بند ڪر. ڇو ته هتي ڏيڀيءَ واري کي هميشه هوا کانسواءِ ٻيو ڪجهه به نٿو ملي)

اهل تحقيق وٽ عنقا ڪنايو آهي ڪنهن ذات جو ۽ انهيءَ حيثيت سان ذات پاڪ جي ادراڪ لاءِ سوچڻ جائز ناهي. ڇاڪاڻ ته اهو وجود جيڪو مڙني قيدن، مشاهدي، معرفت ۽ تصور، کان مٿانهون آهي، ان جو ادراڪ محال آهي. پر ان جي تصديق ڪرڻ بديهي يعني فطري يا ان جهڙي آهي (يعني حس ۾ ايندڙ آهي) پر هن جي سڃاڻپ ۽ مشاهدو ڪثرت جي رنگ ۾ آهي ۽ اها ڪثرت ٻيو ڪجهه ناهي بلڪ هن جي اسماءِ ۽ صفات جون تجليون آهن. جيئن عارف جاميءَ چيو آهي ته، هو پنهنجي مظهرن سبب ظاهر آهي ۽ انهن کانسواءِ باطن آهي. پاڪائي جڳائي انهيءَ ذات پاڪ کي جيڪا حجاب ۾ هوندي ظاهر آهي ۽ کليل دروازي هوندي حجاب ۾ آهي. انهيءَ ڪري سندس ذات جي معرفت صفتن جي وسيلي ئي ممڪن آهي. تڏهن ته چيو ويو آهي،

”تفکروا فی آلائه ولا تفکروا فی ذاته“. يعني: ”سندس نعمتن کي سوچ ويچار ڪريو ۽ نه سندس ذات تي“. اجهو صوفين ائين چيو آهي. حضرت مجدد امام رباني چوي ٿو ته عارف جڏهن باقي (بالله) ٿئي ٿو، تڏهن اصليت کي ڄاڻي ٿو، پر خبردار! اها حالت بنا ڪيفيت جي آهي. اهو مطلب آهي هن قول جو ته ”العجز عن درك الادراك ادراك العجز“ يعني ”ادراك تائين پهچڻ کان عاجز ٿيڻ جو مطلب آهي عاجز ٿيڻ واري درجي جو ادراك ڪرڻ“ ۽ اهو اهڙو ادراك آهي جنهن ۾ ڪيفيت جو ڪو ادراك ۽ ساڃهه نٿي ٿئي، پر ڪيفيت جي نه هئڻ واري ڳالهه تي دل مطمئن ٿي وڃي ٿي ۽ اهو ئي سچو ادراك آهي.

واضح هجي ته اهل تحقيق چون ٿا ته وجود مطلق ئي نور آهي، ڇاڪاڻ ته اهو پنهنجو پاڻ به ظاهر آهي ته ٻين کي به ظاهر ڪري ٿو. وجود جي اها تعريف فقط وجود مطلق تي ئي پوري بيهي ٿي. ڇاڪاڻ ته ان جو ضد عدم آهي جيڪو ذات جي لحاظ سان مخفي آهي {120} هتان اسان کي معلوم ٿيو ته واقعي نور ئي وجود مطلق آهي ڇو ته اهو (نور) لڪڻ يا ڍڪجڻ کان پاڪ آهي. نور هڪڙو ئي آهي ۽ نه گهڻا. اهو نور ذات الاهيءَ جو آهي جيڪو منبسط يعني پکڙيل ۽ غير محدود آهي ۽ عالم سندس تجليون آهي.

يعني نور انهن صفاتي صورتن منجهان ظاهر آهي، جيتوڻيڪ سندس ذات حسي صورتن کان پاڪ آهي.
فارسيءَ ۾ چيو اٿن:

حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحيد همين است دگر حيل و غرور

(حق تعاليٰ نور آهي ۽ عالم سندس گوناگون ظهور آهي، توحيد اها آهي باقي ٻيو سيڪجه حيل بهانا آهن)

هتان واضح ٿيو ته عالم ۾ سڀڪا صورت هڪ لباس يا ڍڪ آهي ۽ ان جي هيٺان ڪا شيءِ آهي جيڪا انا لحق چوي ٿي پر (ڪثرت واري) منصوري لباس ۾ عام خاص سڀني کي ٻڌائي وئي، جڏهن ته (ڪثرت واري لباس کانسواءِ ٻي حالت ۾ اهو

آواز صرف خاص الخاص ٻڌڻ ٿا، (باقي ٻيا جيڪي غير خاص يعني عوام آهن، اهو آواز ڪونه ٿا ٻڌن).

هتي جيڪڏهن تون پڇين ته جيڪڏهن تفصيل ۾ وجھو ته وجود جا اڻ ڳڻيا مرتبا يا درجا آهن، پر اجمالي طور انهن جو ڳاڻاڻو ڳڻي ۽ شمار ڪري سگهجي ٿو. سو اسان کي ٻڌايو ته اهي ڪيترا آهن؟ ان جو جواب آهي ته اهي ڇهه آهن: پهريون آهي لاتعين جنهن جو ذڪر ٿي چڪو انهيءَ کي احديت ذات لاهوت يا اطلاق به ڪوٺين ٿا. ٻيو سڀني ڳالهين بابت علم جو درجو، ان جو هڪ اجمال آهي، جنهن کي تعين اول، وحدت، ذاتي تجلي ۽ حقيقت محمديه چئجي ٿو. ان جو هڪ تفصيل به آهي، جنهن کي واحديت، جبروت، عالم معاني، عالم اعيان ۽ ارشاد ۽ تعين ثاني چئجي ٿو. اسماء ذاتي ۽ صفاتي تجليات، اهي ٻئي موجود يعني واجب آهن. امام غزالي چوي ٿو ته جبروت جسم ۽ روح جي وچ واري ڳانڍاپي جو نالو آهي ۽ ان ۾ انساني صفتون جهڙوڪ ٻڌڻ، ڏسڻ ۽ ڄاڻڻ وغيره شامل آهن. ٽيون {121} ارواح ۽ ملائڪن وارو درجو آهي ۽ ان کي ملڪوت چئجي ٿو، صوفي ان کي تعين ثالث جو نالو ڏين ٿا. شريعت جي اصطلاح ۾ ان کي عالم امر چئجي ٿو. ملڪوت مان ڪڏهن عام معنيٰ مراد ورتي وڃي ٿي ۽ اها آهي هي شيءِ جو باطن، ۽ ان ۾ روح ۽ مثال ٻئي شامل آهن، انهن ۾ فرق اعليٰ ۽ اسفل جو واڌارو ڪري ڪجي ٿو. جيڪڏهن بنا واڌاري جي فقط ملڪوت چئبو ته ان مان مراد اعليٰ هوندي آهي ڇاڪاڻ ته اهو فرد ڪامل آهي. چوٿون عالم مثال آهي يا جنهن کي تعين رابع برزخ يا مطلق مثال پڻ چئجي ٿو. ڇاڪاڻ ته انسان جو خيال مقيد مثال آهي ۽ اهو مطلق مثال جو هڪڙو نمونو آهي ۽ ان کي اسفل ملڪوت چون ٿا. اهو جيتري قدر عالم شهادت (يعني جسمن جي جهان) ۾ هوندو، ايترو وڌيڪ هوندو، اهو قسم (عالم مثال) سڀني عالمن ۾ وسيع عالم آهي، ان جي گهڻي وسعت سبب، ان ۾ حق جي تجلي ٿئي ٿي. معلوم هئڻ گهرجي ته اهو عالم آئيني جي عڪس وانگر آهي جيڪو (جرم کان اڳ يا مرڻ کانپوءِ) روحن ۽ (جرم کان پوءِ) جسمن ۾ هجي ٿو. ان ڳالهه تي سوچ! پنجون (يعني تعين خامس) جسم يا مادي دنيا آهي. ڇهون تعين مڙني موجودات جو جامع مظهر آهي ۽ اهو انسان آهي.

صوفي حضرات تعين اول يا حقيقت محمديه کي هڪ اهڙي ٻج سان تشبيه ڏيندا آهن جنهن ۾ پورو وڻ اجمالي طور موجود هوندو آهي ۽ وڻ جي ظاهري صورت ٻج جي جزن جو تفصيل هوندي آهي. اهڙيءَ طرح هيءَ حقيقت (حقيقت محمديه) انهن سڀني حقيقتن جي جامع آهي جيئن ٻج ۾ وڻ جا مڙيوئي جزا شامل هوندا آهن. فارسيءَ واري چيو آهي:

يڪ تعين اصل باقي فرع او
 آن تعين درهم بنگر نڪو
 وآن تعين مبداءِ ومرجع بود
 يڪ حقيقت منبع ومشرب بود
 هر تعين زان تعين حاصل است
 باهم اين تعين واصل است
 پس تجلي بي واسطه عين تعين اول است
 او باقي بواسطه آن تعين اول است

(رڳو هڪ تعين اصلي آهي باقي ٻيا سڀ ان جون شاخون آهن، انهيءَ تعين کي هر شيءِ ۾ چڱيءَ طرح ڏس. اهو تعين ئي منيد به آهي ته آخر به آهي. اها ساڳي هڪڙي حقيقت هر شيءِ جي شروعات ۽ نڪرڻ جي جاءِ آهي. ٻئي هر تعين کي به انهيءَ تعين جي ڪري حيثيت ملي ٿي ۽ هر شيءِ ۾ اهو تعين رکيل آهي. انهيءَ ڪري بنا واسطي تجلي تعين اول جو عين آهي پر باقي جيڪي واسطي سان آهن ته اهي تعين اول ۾ شامل آهن)

{122} هاڻي جيڪڏهن تون چوين ته انهن جي هن قول جو مطلب ڇا آهي ته عرفاني (معرفت جو) ڪمال ڪثرت ۾ وحدت جو مشاهدو ڪرڻ آهي؟ آءٌ چوندس ته ان جو مطلب هي آهي ته تنهنجي آڏو ڪا صورت ٻي صورت جي ڪري اوڻ ۾ نه هجي، ۽ تون هر شيءِ کي هر شيءِ، ۽ ڏسين. ڇو ته حقيقت صورت جي لحاظ کان ڪڏهن به مقيد ناهي. پوءِ اها ساڳي شيءِ آهي جيڪا زندهه به آهي ته مرده به آهي، ڳالهائيندڙ به آهي ته ماڻ به، جسم به آهي ته عرض به، ڪاري به آهي ته اڇي به، انسان به آهي ته ڳئون جهڙو

جانور به، ڪپهه به آهي ته ان به، پاڪ به آهي ته پليد به، مرد به آهي ته عورت به، ذرتي به آهي ته آسمان به، جنت به آهي ته دوزخ به، اسلام به آهي ته ڪفر به، مخلوق به آهي ته خالق؟ جيئن چيو ويو آهي ته ”عرفت ربي بجمع الاضداد“، يعني ”مون پنهنجي رب کي اضداد جي هڪ هنڌ گڏ ڪرڻ کان سڃاتو“. اهو سڀ هن ڪري آهي جو حقيقت هڪڙي آهي، جيڪا نظراچي ٿي حسي ۽ عقلي شڪلين صورتن جي لحاظ سان ڌار ڌار نظر ۾ اچي ٿي، جيئن ڪو لباس پهريندڙ ڌار ڌار لباسن سان مختلف لڳندو آهي پر اهڙي حالت ۾ به هڪڙي صورت ٻي صورت کي يا هڪڙي شڪل ٻي شڪل کي ڏيکي يا لڪائي نه سگهندي آهي. جيئن چيو اٿن ته هن جو هڪڙو ڪم ڪسي ٻئي ڪم کان ويسلو نٿو ڪري، (ٻڌي ڇڏ ته) جيڪو پنهنجي نفس کان چوٽڪارو نٿو ماڻي اهو پنهنجي عالم قدسي کي ڪونه سڃاڻي سگهندو. جيئن فارسيءَ واري چيو آهي:

مارتا راست نگرود در سوراخ

راست شو تا بتواني بلحد گنجيدن

(نانگ جيستائين بالڪل سنئون سڌو نه ٿيندو تيستائين سوراخ ۾ داخل نه ٿي سگهندو آهي. تون به سڌو ٿي ته جيئن قبر جي ساميءَ ۾ سمائجي سگهين).

يعني جيڪو عالم مجازي کان ٻاهر نه نڪتو، جيڪو تعين امڪاني آهي، اهو حقيقي قبر يعني عالم حقيقت يا عالم وجود ۾ نه سمائجي سگهندو. جيئن الله تعاليٰ جي فرمان ۾ ان طرف هينئن اشارو ڪيل آهي ته لايدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط (۷: ۴۰) يعني: ”اهي جنت ۾ داخل نه ٿيندا جيستائين اٺ سئيءَ جي پاڪڙي مان لنگهي نه وڃي“! ان ڪري، اهل حقيقت چون ٿا ته هر سفر گهڻا نقصان وارو آهي، سواءِ ان جي جيڪو تنهنجي صورت کان تنهنجي حقيقت طرف آهي. اها ڳالهه سمجه!

صنم سوئي پانءِ جو دل رهائي دوست کان

[۷۶]

ٿئا سي ٿانءِ، جي هميشه حضور ۾ {123}

نثري ترجمو: (دنيا جو) صنم يعني محبوب اهو آهي جيڪو تنهنجي

دل کي اصلي يار کان روکي ٿو. پراهي نهايت سکون ۾ آهن جيڪي هميشه يار جي حضور ۾ آهن.

اهل تحقيق وارن جو چوڻ آهي ته صنم اهو آهي جيڪو توکي حق کان غافل رکي ٿو. پوءِ اهو مال هجي يا اولاد يا ڪو چڱو ڪم سو ڪمال اهو آهي ته هميشه الله جي حضور ۾ رهجي. مثنوي واري چيو آهي:

چيست دنيا؟ از خدا غافل بدن

ني قماش و نقره و فرزند و زن!

(دنيا ڇا آهي؟ الله کان غافل رهڻ. اها ڪپڙن، زر، ٻارن ٻچن ۽ زال جو نالو ته نه آهي).

هتان توکي سمجهه ۾ آيو ته جيڪو سدائين حضور ۾ آهي سو دنيا کان نڪتل ۽ آخرت ۾ داخل آهي. انهيءَ ڪري چيو اٿن ته الاهي حضور کانسواءِ ٻي هر ڪاشيءَ روح لاءِ وبال آهي. مان چوان ٿو ۽ انهيءَ حقيقت ڏانهن قول خداونديءَ ۾ پڻ اشارو آهي. لها ما كسبت و عليها ما اکتسبت. (۲۸۶:۲) يعني: ”ان جي فائدي لاءِ آهي اهي نيڪي جا جيڪي ڪمايائين ۽ ان جي مٿان آهي انهن بدين جو وبال جيڪي ڪيائين“.

اهو هن ڪري جو حضور کانسواءِ جيڪو به آهي اهو اڪتساب (بدين ۾ شامل) آهي، ڇاڪاڻ ته اهو انهيءَ ذات جي تقاضا نه آهي. پر حضور ڪسب (نيڪي ٿي نيڪي) آهي ڇو ته اهو ذات جي تقاضا آهي ۽ جيڪو فعل ذات جي تقاضا نه آهي، اهو جهد ۽ پورهئي کانسواءِ حاصل نٿو ٿئي. مطلب ته اهڙو فعل جيڪو محنت ۽ جهد سان ٿئي انهيءَ کي اڪتساب ڪوٺن ٿا. اکرن جو وڌيڪ هئڻ (جيئن ڪسب جي ست ۾ اڪتساب ۾ ت وڌيڪ آهي) معنيٰ ۾ وڌيڪ هئڻ جو ڏس ڏئي ٿو. جڏهن ته جيڪو فعل ذاتي (تن اصلي حرفن وارو: ڪ س ب) آهي اهو سهولت سان بنا محنت ۽ جهد جي حاصل ٿئي ٿو. ان جو مطلب هي ٿيو ته هر نفس کي اهو عمل فائدو ڏئي ٿو جيڪو پنهنجي ذات جي تقاضا موجب ڪري ٿو ۽ انهيءَ کي توحيد چئجي ٿو جيڪا علمي توڙي محبت جي لحاظ کان آهي. ساڳيءَ ريت نفس کي اهي عمل نقصان پهچائن ٿا،

جيڪي هو پنهنجي حواسن کي ڪتب آڻي ۽ اماره نفس جي خواهشن تحت ڪري ٿو. ڇاڪاڻ ته ڪنهن به شيءِ کي ان جي مخالف صفت يا ضد کان نقصان پهچي ٿو ۽ کيس ذاتي اوصافن منجهان فائدو پهچي ٿو. سوچي ڏس ته مڇيءَ کي پٽ ۽ خشڪيءَ جي صحبت نقصان پهچائي ٿي ڇو ته اها ان جو ضد آهي. پر ان لاءِ درياءُ يا پاڻيءَ جي صحبت فائديمند آهي ڇو ته پاڻيءَ جي صحبت هن لاءِ ڪسب آهي ڇاڪاڻ ته اها سندس روح جي تقاضا آهي. ان لحاظ سان اسان جو سمنڊ کان ٻاهر نڪرڻ سندس نفساني خواهشن وغيره جي ڪري، ان جي پنهنجي تحرڪ ۽ ارادي سبب ٿئي ٿو تنهنڪري ان کي اڪتساب چئبو.

انهيءَ ڪري اما م غزالي چوي ٿو ته فاسق انسان اهو آهي جيڪو الله {124} جي ذڪر ۾ استغراق واري سندس روحاني طبيعت جي تقاضا کان ٻاهري خارج آهي. ٻيو مثال ڪٿي هي ڏسو ته هڪ مسافر ماڻهو جيڪو تنگن، ٻانهن، جسم ۽ زاد راه ۽ لٺ سان هلي ٿو سو اهي سڀ شيون هن لاءِ ڪسب جو درجو رکن ٿيون ڇو ته اهي هن جي سفر توڙي سندس طبيعت جي تقاضا آهن، تنهنڪري هو انهن مان فائدو وٺي ٿو. پر جيڪڏهن هو پاڻ سان اهڙي ڪاشيءَ ڪٿي ٿو جيڪا سندس سفر جي گهرج نه آهي جهڙوڪ پٿر جنهن کي فقط ان جي سهڻي صورت جي شوق ۾ ڪٿي ٿو ته اهو اڪتساب آهي ته پوءِ اهو هن لاءِ بار بڻبو.

مطلب ته دنياڻي زندگي آخروي زندگيءَ جو آئينو آهي. انهيءَ ڪري جيڪا شيءِ هن دنيا ۾ پنهنجي ضرورت جي لحاظ کان نفعو ڏيندڙ آهي، اها آخرت ۾ به نفعو ڪونه ڏيندي. ٻين لفظن ۾ روح جي باطني زندگي کي حواسن ۽ عناصر جي ڪا ضرورت ناهي ۽ کيس اهڙي شيءِ مان ڪو فائدو نٿو پهچي جيڪا سندس تقاضا ناهي انکي ته فقط اهڙي شيءِ مان فائدو پهچي سگهي ٿو جيڪا سندس طبيعت جي تقاضا آهي ۽ اها آهي الله سان واسطو جوڙڻ ۽ ٻين کان واسطا نانا ٽوڙڻ تنهنڪري ان جي فائدي ۾ آهي اهو سڀ ڪجهه جيڪو کيس الله سان جوڙي، ۽ ان جي نقصان ۾ آهي اهو سڀ ڪجهه جيڪو کيس ٻين (غير الله) سان جوڙي، اهو ائين آهي جيئن مڇيءَ جي فائدي ۾ آهي اهو سڀ ڪجهه جيڪو کيس پاڻيءَ سان جوڙي، ۽ نقصان ۾ آهي اهو ٿورو ڪي گهڻو جيڪو کيس خشڪيءَ ۽ پٽ سان جوڙي اها رضا آهي ان آيت ۾ هڪ ئي مادي جا ڌار

ڌار مصدر (ڪسب " اڪتسب) آڻڻ جي! اهل ظاهر (وارن) وري ان مان هي نڪتو ڪڍيو آهي ته الله جي رحمت سندس غضب کان اڳي آهي.

تنهنڪري جيڪڏهن ڄاڻي ٻجهي، پڪي ارادي سان ۽ پوري ذوق شوق سان گناه نه ڪيو ويو ته پنهنجي ٻاجهه ۽ مهر سببان ان تي وٺ نه ڪندو، پر نيڪي جهڙي به ريت ڪبي الله ٻاجهارو ان جي موت عطا فرمائي ٿو. اتي جيڪڏهن تون پڇين ٿو ته ڀلا سندن هن ڳالهه جو ڇا مطلب آهي؟ جيڪڏهن ڪو قصد سان گناه ڪري ٿو ته پوءِ ان جي پڪڙ چوڻ ٿي ٿئي؟ ان جو جواب آهي ته مڃي جيستائين پاڻي ۾ آهي پوءِ جيئن به آهي، اهو ان لاءِ فائديمند آهي. ان کان ٻاهر نڪرڻ به هن لاءِ هروڀرون نقصانده نه آهي، جيستائين اها خشڪيءَ کي پسند ڪرڻ نه لڳي يا وري جيستائين مرڻ کان اڳ ان ۾ موتي نٿي وڃي {125} پر جيئن ته ٻاهر نڪرڻ کان پوءِ پاڻي ڏانهن موٽي اچڻ ڪيئن رندڪن سبب يقيني ڳالهه نه هوندي آهي، تنهن ڪري مٿس لازم آهي ته پاڻيءَ ڏانهن موٽي، ڇاڪاڻ ته ڪئين رندڪون سندس آڏو اچي سگهن ٿيون.

هتان خبر پئي ته مغفرت جي معنيٰ ڇا آهي؟ گناه تي اصرار ڇا آهي؟ ۽ توبه مان ڇا مراد آهي؟ ۽ هن قول جو ڇا مطلب آهي ته ولي گناه تي ڄمي بيهڻ کان محفوظ آهي ۽ نبي گناه کان معصوم آهي. اهڙيءَ طرح هنن لفظن جي معنيٰ گناه، قرب، جنت دوزخ، اميد جي ختم نه ٿيڻ ۽ الله جي تدبير (۽ پڪڙ) کان بي ڊپو ٿي نه ويهڻ جو ڇا مطلب آهي؟ ساڳيءَ طرح توبه جي در بند ٿيڻ جو ڇا مطلب آهي ۽ الله تعاليٰ جي هن فرمان، انه لا يبيس من روح الله الا القوم الفاسقون (۸۷: ۱۲). "الله جي رحمت منجهان سواءِ فاسق ماڻهن جي ڪوبه نا اميد نٿو ٿئي".

سني پڄاڻي ۽ بري خاتمي جو ڇا مطلب آهي؟ هي به روشن ٿيو ته ڪفر غفلت جو نالو آهي ۽ سڀ گناه ڪفر آهن. تاهه جن لاءِ حضور جا در دروازا اڃان بند نه ٿيا آهن، انهن کي ڪافر نه چئبو ڇو ته انهن جي رجوع ڪرڻ جو امڪان آهي، گڏوگڏ توکي زندگي (روحاني طبيعت ڏانهن موت) ۽ حقيقي موت (رجوع جا در بند ٿي وڃڻ) ۽ ايمان (رجوع کان پوءِ حضور ۾ استغراق) ۽ ڪفر (رجوع جا در بند ٿيڻ) بابت پڻ خبر پئجي وئي، هاڻ جيڪڏهن تون چوين ته ڪين جنت ۾ جنتين کي ڪنهن به ڳالهه تي غم ڇو نٿو وڪوڙي سواءِ غفلت جي انهن لمحن جي، جڏهن ته اهي جنت ۾ پهچي چڪا

هوندا، ان جو جواب آهي ته جڏهن اهو ڏسندو ته جمالياتي تجليات جي قبول ڪرڻ جي استعداد ۾ گهٽتائي ٿي رهي آهي ۽ ان لاءِ ٻيو ڪو سبب ناهي سواءِ ان جي ته (دنيا ۾) ذڪر {126} ۾ نقص اچي ويو هوس. تنهنڪري جيڪڏهن ماڻهو ذڪر تي دوام اختيار ڪندو ته انوار اخذ ڪرڻ واري استعداد ۾ اضافو ٿيندو ان جو مثال هيءُ آهي ته هڪڙي بادشاهه جو غلام بادشاهه کان الڳ ٿي ويو. پر جڏهن مرڻ کان اڳ وري حضور ۾ آيو ته بادشاهه ڪسي پاڻ سان گڏ رهڻ جي حساب سان نوازيو. ليڪن هن کي جڏهن ٻين بادشاهن سان گهڻو وقت لاڳيتو گڏ رهڻ وارن ماڻهن تي ڪيل نوازشن بابت ڄاڻ ٿي ته بادشاهه کان پري گهاريل ڏينهن تي هٿ مهٽڻ لڳو. الله تعاليٰ جو فرمان آهي: ”يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما“. (۷۳: ۴) ”چوڻ لڳندو: هاڻ! جيڪر آءٌ به انهن سان گڏ هجان ها ته وڏي ڪاميابي ماڻيان ها“ جنيد بغدادِي مٿس رب جي رحمت هجي هن ڏس ۾ چوي ٿو، جيڪڏهن ڪو دوست (دنيا ۾) الله ڏانهن هزارين سال متوجر رهيو پر هڪ لمحِي لاءِ به منهن موڙيائين جيڪي درجا مليا انهن جي پيٽ ۾ ته ڪيس سندس هٿان گهڻو ڪجهه ڇڏائجي ويو هاڻي جيڪڏهن تون چوڻ ته پلا ڪو اهڙي حد تي به پهتو آهي جتي ڪو خوف نه هجي؟ ان جو جواب آهي ته جڏهن مڇي عين پاڻي بنجي پوي يا ڪاٺي خود باهه بنجي وڃي تڏهن کين پاڻي ۽ باهه کان جدا نه ٿيڻو پوندو. جيئن قول خداوندي ۾ ان طرف اشارو آهي: **الا ان اولياءَ الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** (۶۲: ۱۰) ”ٻڌي ڇڏيو! الله جي دوستن لاءِ نه ڪو خوف آهي ۽ نه وري اهي غمگين ٿيندا“.

مشائخن انهيءَ طرف هيئن پڻ چئي اشارو ڪيو آهي ته جيڪي پهتل آهن اهي وري واپس نٿا اچن يعني اهي غافل نٿا ٿين. حديث شريف ۾ پڻ آهي ته الله جڏهن ٻانهي کان راضي ٿيندو آهي ته وري ان کان ناراض نه ٿيندو آهي. مطلب ته هو پوءِ غفلت نه ڪندو آهي جو مٿس ناراضپو ٿئي. قرآن ۽ حديث ۾ انهيءَ طرف وري ڪري اشارا آهن ته ڪي انسان جڏهن اهڙي حد تي پهچن ٿا جو ان کانپوءِ هو موت نٿا ڪائن، ڇو ته ضد جو جيڪو حڪم آهي اهو ان جي ضد جي خبر ڏيندو آهي. خلاصو هي ته ڪل تي درجا آهن: امن، نااميد ۽ انهن جي وچ واري حالت {127} پهريون درجو نبين ۽ ولين جو آهي. ٻيو ڪافرن جو آهي ۽ ٽيون مومنن جو آهي ڇو ته ايمان خوف ۽ اميد جي وچ ۾

آهي. ان ڪري ڪڏهن هو غافل رهندو آهي ته ٻئي دفعي وري ياد ۾ رڌل ۽ کيس اها خبر نه پوندي آهي ته ڪڏهن سندس خاتمو ٿيڻ وارو آهي ڇو ته اصلي دارومدار خاتمي تي آهي. جيڪڏهن تون چوين ته اولياءَ به ته مومن آهن، ته پوءِ انهن جو ايمان خوف ۽ اميد جي وچ ۾ ڇو ڪونه آهي؟ ان جو جواب آهي ته ايمان تصديق ڪرڻ کي چئبو آهي ۽ ولايت عيان يعني اکين سان ڏسڻ کي چئبو آهي ۽ اها تصديق جي غير آهي. تصديق ان وقت ڪبي آهي جڏهن اها شيءِ نظر نه ايندي هجي، يعني جنهن جي تصديق ڪرڻي هوندي آهي، اها اکين آڏو نه هوندو آهي. وڌيڪ سمجهه ۽ سوچ! وري جيڪڏهن تون چوين ته آيت جي روءِ سان ڪسب، ۽ اڪتساب جو فائدو ۽ نقصان فقط ڪرڻ واري تائين محدود چيو ويو آهي، ڇاڪاڻ ته جار مجرور (لها ۽ عليها) کي اڳ ۾ آندو ويو آهي، فائدو ۽ نقصان فقط حديثن ۾ آيل آهي ته صدقي ۽ دعا سان ميت کي فائدو پهچي ٿو ساڳيءَ ريت صالحن ۽ غير صالحن جي قربت هاڪاري ۽ نهڪاري اثر ڪري ٿي ته اهو ڪيئن؟

ان جي جواب ۾ آءٌ اها ڳالهه چوندس جيڪا مولوي عبدالحڪيم المطول ڪتاب جي حاشيي ۾ چئي آهي ته جنهن شيءِ کي ڪرڻ واري تائين محدود چيو ويو آهي اها آهي خود اهو چڱو يا منو ڪم، پر جيڪا شيءِ متعدي آهي (يعني ٻين کي به ان جو فائدو يا نقصان رهي ٿو) اها آهي: ان جو نتيجو ۽ ڦل (ان ريت قرآن جي آيت ۽ حديثن ۾ ڪو ٽڪراءُ نٿو رهي).

[۷۷] موتي منجهه انسان، عالم ڪنا اڳرو

اتاهون عرفان، جن ويتر سي وٽرا

نثري ترجمو: انسان جي اندر ۾ جيڪو بي بها موتي آهي اهو هن پوري عالم کان وڌيڪ قيمتي آهي. انهيءَ ڪري ان جو عرفان به مٿانهون آهي ۽ جن کي اهو نصيب آهي ته اهي سڀني کان اڳتي آهن.

ڄاڻ ته هر شيءِ ڪنهن خاص ڪم جي ظهور واسطي ٺهي آهي ۽ ان کي سندس خاصيت چئجي ٿو. ساڳيءَ طرح هر شيءِ جو ڪمال اهڙيءَ {128} حد کي پهچڻ آهي

جتي اهو خاص ڪم ظاهر ٿئي ٿو ۽ ان کي پهريون ڪمال چون ٿا. ٻيو ڪمال هي آهي ته شيءِ انهيءَ حد کي پهچي جنهن ۾ انهيءَ فعل جو ڪمال ظاهر ٿئي. جڏهن توکي اهو معلوم ٿيو ته پوءِ هاڻ اهو ڄاڻ ته انسان به اهڙين ٺهيل شين مان هڪ ٺهيل شيءِ آهي ته جيئن هو پاڻ الاهي اسمن جو علم ڄاڻي يعني سموري موجودات جي حقيقتن جو علم ۽ انهن جي حسي، عقلي، شرعي ۽ طبعي احڪامن جو علم حاصل ڪري. ان سان گڏ کيس هڪ آئينو ڏنو ويو آهي جنهن ذريعي هو ڏسي ٿو ۽ اهو آهي عقل. پوءِ جيڪو ان (حقيقتن ۽ انهن جي احڪامن واري علم) ۾ ڪامل ٿيو اهو ئي ڪامل ليکبو باقي ٻيا، پنهنجي گهٽتائي جي لحاظ سان ناقص يا گهٽ ليکبا. هن جو پهريون ڪمال هي آهي جو کيس پختي ڄاڻ رکڻ کپي ته ممڪنات جو ڪو ٺاهيندڙ آهي جيڪو قديم آهي ۽ باقي آهي ۽ هر ڪنهن قدرت پوري علم ۽ پوري ڪمال وارو آهي. ڪمال جو ٻيو درجو ولايت آهي جنهن جا وري درجن مٿان درجا آهن. تحقيق وارا چون ٿا ته سليماني منڊي ڪلي علم آهي. هو اهو به چون ٿا ته هي سمورو جهان هڪ تصوير وانگر آهي ۽ ڪل علم روح (ساه) وانگر آهي. اها اهڙي الاهي نعمت آهي جيڪا پاڪ نفس کانسواءِ ٻئي ڪنهن کي به نٿي ملي ۽ اها کيس الاهي قرب واسطي تيار ڪري ٿي ۽ انهيءَ جي شعاع سان ئي هو طريقت جون منزلون طئي ڪري ٿو.

وري توکي معلوم هئڻ کپي ته علم ٻن قسمن جو آهي، هڪڙو علم معنيٰ جو آهي جيڪو بذات خود مقصود آهي ۽ ان کي علم مڪاشف به چئجي ٿو. اهو قلب کي اهڙيءَ ريت منور ڪري ٿو جو پوءِ هو الاهي ذات ۽ صفات کي جيئن اهي آهن تيئن ڏسڻ لڳي ٿو. ان جي ماڻڻ جو ٻيو ڪو رستو ناهي سواءِ فنا ٿيڻ جي جيئن فارسيءَ ۾ چيو اٿن:

گنج پنهان است علم معنوي

در تو آيد گر ز خود بيرون شوي

(معنوي علم هڪ لڪل خزانو آهي. اهو توکي تڏهن ملندو جڏهن تون پنهنجي ذات کان ٻاهر نڪرندين).

ٻيو علم صورت جو آهي جو بندو انهن شين (گناهن) جي ڄاڻ حاصل ڪري ٿو ته

ڪهڙي شيءِ قلب کي الله کان دور ٿي ڪري {129} ۽ ڪهڙا اخلاق، اعمال ۽ عقائد کانئس قريب ٿا ڪن. اهو علم ڪو فائدو نٿو ڏئي جيستائين ان تي عمل نه ڪندو. پهرين عالم جي صورت اها ناهي، ڇاڪاڻ ته هتي ان مان مقصد بذات خود علم آهي. ان (ٻئي قسم واري) علم سان جڏهن عمل گڏجي ٿو ته پوءِ اهو گهڻي ڀاڱي ان پهرين علم ڏانهن وٺي وڃي ٿو. ڪڏهن ڪڏهن ائين به ٿئي ٿو جو الاهي جذب (خاص نظر) حاصل ٿئي ٿو ۽ اصلي مقصد بنا مجاهدي جي به حاصل ٿي پوي ٿو. پر مڪاشفي کانپوءِ مجاهدي جي گهرج اڻ ٿرڻ پوي يعني (سالڪ) دنيا کان ڪڍجي وڃي ڇاڪاڻ ته مڪاشفي کانپوءِ ان جي طبيعت ئي اهڙي ٿي وڃي ٿي جو هو غفلت ڪري ٿي نٿو سگهي ڇو ته حضوري حالت، ان جو ذاتي وصف بنجي وڃي ٿي اتي هو دنيا کان ٻاهر نڪري وڃي ٿو، ڇاڪاڻ ته دنيا غفلت کانسواءِ ٻيو ڪجهه ناهي، هينئر پاڻ سوچ ۽ سمجهه! بهرحال علم جي فضيلت ۽ درجن بابت جيڪو ڪجهه آيو آهي اهو هنن ٻن علمن بابت آهي. جڏهن ته جدلي علم (ڏيکاءُ ۽ بحث مباحثن، مناظرن ۽ ٻي ڌر کي نيچو لٽائڻ وارو علم) جيڪو مال مڌي ۽ ناما چار حاصل ڪرڻ لاءِ پرائجي ٿو اهو وڻال ۽ ضلالت ۽ گمراهي آهي.

جيئن مثنويءَ ۾ آهي:

علم صورت پيشه آب و گل است
 علم معنيٰ رهبر جان و دل است
 علم چون بردل زند ياري شود
 علم چون برتن زند ماري شود
 قيل وقالت کار نايد هيچ او
 معرفت حاصل ڪني بسيار ڪو

ظاهري علم پاڻي ۽ مٽيءَ وارو ڌندو يا پيشو آهي. معنوي علم دل ۽ روح جو رهبر رهنما آهي. علم جڏهن دل تي اثر ڪري ٿو ته مددگار آهي، پر جڏهن بدن تي اثر ڪري ته اهو نانگ آهي قيل قال ڪنهن جي ڪم نٿي اچي، اجائي لهاڙ هڻڻ وارا! تون معرفت حاصل ڪر.

[۷۸] جي ڪافر ٿا ڪفر ڇڏي، سي هميشه حيات

سي ڪيئن مرن مات، جنين جر مرجان ۾

نثري ترجمو: اهي عارف جيڪي ڪفر ڪري (خلق جو انڪار ڪري) ڪافرتيا، سي هميشه لاءِ امر ٿي ويا. اهي ڪيئن ٿا مري سگهن جن جي اندر ۾ محبوب جي هر ڪر لڳل آهي).

صوفين وٽ ڪفر ٻن قسمن جو آهي: پهريون خلق جو ڪفر ۽ ٻيو حق جو ڪفر. پهريون مطلوب يعني گهريل آهي ۽ ٻيو مبغوض يعني ڏڪاريل آهي. تنهنڪري جيڪو اسمن جي مرتبن، صفاتن ۽ افعالن ۾ ڦاٿل آهي اهو ٻيءَ معنيٰ جي لحاظ سان ڪافر آهي، ڇاڪاڻ ته هو (ان) ذات کي ڪثرتن ۽ تعيناتن سان ڍڪي ٿو {130} پر جيڪڏهن هو ذات کي اهڙيءَ طرح پهچي ٿو جو سڀ تعينات فنا ٿيو وڃن ۽ هو سڀ شيءِ ۾ وحدت کي ڏسي ٿو، تڏهن هو پهرين معنيٰ (خلق جي انڪار) جي لحاظ سان ڪافر آهي. ان ريت جيڪو خلق جو ڪافر ٿيو تنهن لاءِ ڪڏهن به موت ناهي، ڇاڪاڻ ته هو ذات باقي تعاليٰ سان بقا حاصل ڪري ٿو.

شرح دلائل الخيرات ۾ آهي ته توحيد اڳين کان نقل ٿيندي اچڻ جي لحاظ سان تقليدي شيءِ آهي، دليل دلائل جي لحاظ سان علمي شيءِ آهي ۽ توحيد حالي جي لحاظ سان حال واري شيءِ، (شهودي) آهي. وري شهود جا به ڪيترائي درجا آهن، آخري درجو هي آهي ته شين جي ذات حق تعاليٰ جي ذات ۾ گم ٿي وڃي ۽ شين جي صفتن ۽ افعالن کي ذات باري تعاليٰ جي صفتن جي ۽ افعالن جي پاڇي طور ڏسجي. نفس جي اٺ لاءِ سئيءَ جو پاڇو اهو درجو آهي.

سواد اعظم توحيد ۽ حقيقي فرمان مراد اهو ئي درجو آهي جنهن کي اهو ملي ويو ته پوءِ هو ڪنهن شيءِ جو ڪاٿيارو نٿو رهي، جيئن چيو ويو آهي ”اذا تم الفقر فهو الله.“ ”يعني جڏهن فقر هر لحاظ سان مڪمل ٿيو ته اها الله جي ذات آهي.“ انهيءَ ساڳي ڳالهه ڏانهن هنن لفظن ۾ پڻ اشارو آهي ته ”الفقر من لا قلب له ولا رب ولا دين.“ يعني فقير جو نه قلب آهي، نه رب ۽ نه دين!

ڇاڪاڻ ته اهي سڀ ڳالهيون اضافي آهن ۽ فقير انهن کان مٿانهون آهي. انهيءَ کي سواد اعظم (وڏي جماعت) جو نالو به ڏين ٿا ڇو ته سواد اعظم اهو آهي جنهن ۾ هر اها شيءِ ملي وڃي. جنهن جي طلب آهي ۽ اهو درجو اهڙو آهي جنهن ۾ جيڪي ڪجهه عالم ۾ آهي اجمالي طور تي اهو سڀ گڏ ٿيل آهي جهڙيءَ ريت جنت جو وڻ.

[۷۹] خودي جن خراب، سي پرور ڪٿا پانهجا
چڏي هٿ {131} حباب، اگهڻا در درياءَ جي

نثري ترجمو: جن عارفن پنهنجي خودي کي خراب يعني ختم ڪري ڇڏيو، تن کي ئي ڏٺي پاڪ پنهنجو قرار ڏنو. انهن جو مثال پاڻيءَ جي انهن ڦوٽن وانگر آهي جيڪي پنهنجي وڏائي کي مٿائن ٿا ته درياءَ انهن کي پاڻ ۾ سمائي يعني قبول ڪري ٿو يعني پاڻ سان هڪ ڪري ڇڏي ٿو) يعني الله ۽ بندي جي وچ ۾ ٻيو ڪو حجاب ناهي سواءِ سندس امڪاني تعين جي، جنهن کي نفس، جهان يا عالم امڪان چئجي ٿو. تنهنڪري جيڪو انهيءَ تعين کان نڪتو، سو نسورو نور ٿي پيو، ۽ اهو الله کان راضي ٿيندو ۽ الله هن کان راضي ٿيندو.

ڇو ته اهو سنڌو سيڙهو غير فعل جو نتيجو آهي. ان جو مثال هيئن ئي آهي ته جڏهن پاڻيءَ جي ڦوٽي جو تعين امڪاني يعني وجود ختم ٿئي ٿو، جنهن ڪري هو پاڻيءَ جو غير بڻيل هو ته هيئن ئي اهو پاڻي ٿي پوي ٿو. ان صورت ۾ چئبو ته پاڻي هن کان راضي ٿيو ۽ هو پاڻيءَ کان ڇاڪاڻ ته ٻنهي جي وچ ۾ غيريت ختم ٿي وئي. مولانا جامي رساله المعراج ۾ چوي ٿو:

ماي ما پرده شد بر روي ما
ورنہ ممکن کي حجاب آيد ترا
هستي ما شد حجاب بس گر ان
مندرج سبعون الف آمد دران

(اسان پنهنجو پاڻ ئي پنهنجي منهن تي پردو آهيون، ورنه تو لاءِ حجاب ڪيئن ممڪن آهي؟ اصل ۾ اسان جو وجود ئي گرو حجاب آهي، جنهن ۾ ستر هزار پردا پيل آهن).

[۸۰] واچولي ۾ واءُ، خاڪ پسندي نه پسي
ڪني ڪونرا ڪاءِ، پاڻي مور نه چرئو

نثري ترجمو: جڏهن واچوڙو اٿندو آهي ته ان ۾ مٽي نظر ايندي آهي، پر هوا نظر نه ايندي آهي. باهه تي رکيل ڪني جيستائين گرم نه ٿي آهي، تيستائين منجهس پيل پاڻي هرگز نه پڙڪندو آهي.

اشارو آهي هن ڳالهه ڏانهن ته جيڪي تون عالم ۾ ڏسين ٿو، اهو سڀ ذات قيوم جو فعل آهي، جنهنجي حڪم ڪانسواءِ ٻنهي جهانن ۾ هڪ ذرو به چري نٿو سگهي. ان جو مثال مٽيءَ جو چُرڻ آهي ۽ اهو هوا جي حرڪت وارو فعل آهي. ساڳيءَ ريت ديڳڙيءَ ۾ پاڻي جي حرڪت باهه جو فعل آهي. پر غافل انسان اصلي فاعل (هوا ۽ باهه) کي نٿو ڏسي بلڪ فعل کي ان جي محل جڳهه ۽ هنڌ (درمٽي ۽ ديڳڙيءَ) ڏانهن منسوب ڪري فاعل کي لڪائي ڇڏي ٿو. جڏهن ته اهو محل (جڳهه) ان لاءِ ڪنهن به ريت فاعل ناهي {132} پاڻي ديڳڙيءَ ۾ اصليت جي لحاظ سان ته غير متحرڪ آهي. پر هتي ته چري پري ٿو. اهو ڪيئن؟ سوچ ويچار ڪر ۽ اجايا خيال نه آڻ! فاعل نه قريب آهي نه بعيد، اهو نه ٻاهر آهي نه اندر هن بابت ڄاڻ قلب يا دل کان مٿي آهي ۽ هن جي اسمن مان ڪا نسبت سمجهه ۾ نٿي اچي. اهو ته خالق آهي، ۽ مخلوق ان جي فعل کان جنم ورتو آهي.

مولانا جامي چوي ٿو:

مي نويسد هر زمان کلكه ظهور
تازه بر لوح عيان الله نور
وحدتش هنگام ساز ڪثرت است
بحر امكان بزم جام وحدت است

چيست عالم برق ابر هستيش
تازه هر دم ازين او مستيش
نيست جز آيات وحدت در وجود
سايه در چشم خود شخصي نمود
اي در هستي منزله از شريك
حارت الالباب والافكار فيك

معني: هروقت ظهور جي ڪلڪ ظاهر جي پٽيءَ تي لکي رهي آهي ته الله نور آهي.
سندس وحدت ڪثرت جو هنگامو ٻريا ڪيو آهي ۽ امڪان جو بحر وحدت جي پيالي جو
سرچشمو آهي.

هي جهان ڇا آهي؟ هن جي هستيءَ جي ڪڪر جي وچ، هن جي مٿي سبب سندس
مستي هر دم تازي آهي.

وحدت جي آيتن کانسواءِ هن جهان ۾ ٻيو ڪجهه ناهي، پر دانائيءَ جي اک ۾
پاڇي اچي شخص جي صورت ورتي آهي. اي خدا، تون سموري هستيءَ جو دروازو ۽
شريڪ کان پاڪ آهين. تو ۾ سڀ عقل ۽ سوچ فڪر حيران ۽ سرگردان آهن.

[۸۱] ڪي عناصر ۾ اڙيا، ڪي تارن ۾ ترسن

ڪي لنگهي جڳ جسم جو، وڃي روح رسن
تهان پوءِ طبقا روح جا، لکين لک چون
ڪي اول درجي اريا، ڪي ٻي ٿري اري ائين
ڪوڙين منجهان ڪن، روح لنگهي رب پيئڻو

نثري ترجمو: ڪي انسان (جهڙوڪ حڪمت وارا) عناصرن يعني مٽي، باهه، پاڻي
۽ هوا ۾ ڦاٿل آهن ته ڪي وري ستارن جي علم کي سڀ ڪجهه سمجهن ٿا. ڪي
سالڪ هي جسماني جهان ڇڏي اڳتي روحن تائين پهچن ٿا، جتي وري روح جا لکين
طبقا ٻڌائين ٿا. انهن مان ڪي ته پهرئين درجي ۾ ٿي اٿڪي بيهي ٿا رهن ته ڪي وري
ٻئي ٽئين درجي تي پهچڻ کان پوءِ اڳتي نٿا وڌن. بهرحال انهن ڪوڙين روحن منجهان

اهڙا تمام ٿورا آهن، جيڪي انهن سڀني مرحلن مان لنگهي پنهنجي رب جو ديدار پسن ٿا.

ڄاڻ ته علم طبيعيات جي ماهر جڏهن چئن عناصر يعني هوا، باهه، پاڻي ۽ مٽيءَ تي نظر ڪئي ته هن مواليد ثلاثه يعني جمادات، نباتات ۽ حيوانات کي ڏانهن منسوب ڪيو ۽ سمجهيائين ته انهن جي حالت جو مدار انهن عنصرن جي صحت ۽ اعتدال تي آهي [133] هن انهن جي پريان نظر نه ڪئي ۽ سمجهيائين ته اهي چار عنصر ئي فاعل آهن ۽ چيائين ته خدا چار آهن! هوڏانهن جڏهن نجومِيءَ ڏٺو ته چار ئي عناصر ستن مشهور گرهن جي تابع آهن ۽ فلڪ بروج اهڙو گرھ آهي جيڪو انهن جي پالنا ڪري ٿو ته هن به انهن کان پر تي نه ڏٺو ۽ انهن کي ئي فاعل سمجهيائين ۽ چيائين ته خداست آهن! ساڳيءَ طرح ڪي ماڻهو هن جسماني جهان کان لنگهي عالم ارواح ۾ داخل ٿين ٿا، پوءِ ڪي ته اتي جو اتي بيهجي وڃن ٿا، جيئن طبيعي ۽ نجومِي جسماني عالم تائين رهجي وڃن ٿا، پر ڪي اهڙا اتي بيهجي وڃن ٿا، جيئن طبيعي ۽ نجومِي جسماني عالم تائين رهجي وڃن ٿا، پر ڪي اهڙا آهن جيڪي عالم ارواح کان به اڳتي وڌي ارواحن جي رب تائين پهچن ٿا ۽ جڏهن حجابن جي کلڻ ۽ الاهي دروازي تي پهچن ٿا ته چون ٿا: ”انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشرکين“ (۸۰:۶) ”مون پنهنجو منهن انهيءَ ڏانهن ڪيو جنهن آسمانن ۽ زمين کي پيدا ڪيو آهي سچائي سان ۽ آءٌ مشرڪن مان نه آهيان“، يعني آءٌ مٿي ڄاڻايل ماڻهن مان نه آهيان حضرت ابراهيم عليه السلام جو اهو چوڻ ته هدا زبي هدا ربي يعني هيءُ آهي منهنجو رب، هيءُ آهي منهنجو رب، انهيءَ ۾ پڻ روح جي مرتبن ڏانهن اشارو آهي ۽ انهن روعي مرتبن مان پهريون مرتبو يا درجو انساني نفس جو آهي پر جڏهن اهو تجلي يا ڏيکاري ڏئي ٿو ته انسان سمجهي ٿو ته اهو ئي رب آهي ۽ پوءِ چئي ويهي ٿو: ”انا الحق“، ان کانپوءِ جيڪڏهن مٿس ٻيو ڪو مرتبو ظاهر نه ٿيو ته پوءِ هو سچ بدران چنڊ يا تاري تي ڪفايت ڪندو ۽ انهيءَ ڪري هو ٻين گمراهن وانگر هلاڪت ۾ پوندو. احياء العلوم ۾ ائين آيل آهي {134} اهو هن ڪري ٿيندو آهي جو جنهن ۾ تجلي ٿيندي آهي (جهڙوڪ چنڊ)، اهو ماڻهوءَ کي تجلي ڪندڙ (الله) وانگر لڳندو آهي! نصارن کي به اها ڀل ٿي جو هو حضرت عيسيٰ عليه السلام جنهن تي الله جي تجلي پئي، ان کي ڪٿي خدا ٺهرايائون. انهيءَ مونجهاري کي ختم ڪرڻ لاءِ مون هن ريت

اشارو ڪيو آهي:

ني تشبه ني توحيد ني جلول
بيشتر افهام اينجا شد فلول
همچونوري شوتو نوري در صفا
تابيبي سرا صاف از خطا

(اهو نه ڪنهن سان مشابه آهي، نه ڪنهن سان هڪ آهي، نه ڪنهن ۾ سمايو آهي.
انهيءَ ۾ ڪيترن جا عقل خطا ٿي پيا. تون نور وانگر ٿي ۽ ان جيان صاف ٿي ته جيئن
اهو راز توکي ڪنهن پل کانسواءِ چٽو چڱي طرح وائڪو ٿئي)

قبلو قلوبن جو، سیت حاضر هو ۽ [۸۲]
پرو جن کي پوءِ، مڙهي تن مهت ٿي

نثري ترجمو: انساني دليٰن جو قبلو (الله جي ذات) ته هر ڏس ۽ هر هنڌ
آهي. انهيءَ ڪري جن کي اها خبر پوي ٿي ته پوءِ انهن لاءِ مندر به مسجد
برابر آهي.

يعني اصل مقصود غير مقيد آهي، معنيٰ اهو هر ٻنڌڻ کان آجو آهي، تنهنڪري ان
جو هر شيءِ ۾ مشاهدو ڪر. الله سائين فرمايو آهي: اينما تولوا فثم وجه الله.
(۱۱۵:۲) ”توهان جيڏانهن به منهن ڪندا ٿيڏانهن الله جو منهن يعني ذات آهي.“
محققين جو اهو به چوڻ آهي ته هتي تاويل يعني ظاهري معنيٰ بدران ٻي معنيٰ (يعني
سندس ذات) عوام جي فهم جي ڪميءَ ڪري ورتي وئي آهي.

تئين غم ڪهو، ڪم جنين جو ڪين ۾ [۸۳]
جن ايڏهر پير پئو، تن هوند حرام ٿي

نثري ترجمو: انهن کي ڪهڙو غم گوندر، جن جو واسطو نفيءَ ۽ ناه سان
آهي. انهيءَ طرف جنهن جو به پير پيو يعني جيڪو به اڳتي وڌيو، ان لاءِ پوءِ

هئڻ يعني سندس وجود جو اثبات جائز ناهي. فقيرن جو مقصود ۽ منزل وجود مطلق آهي ۽ اهو مقصد رڳو عدم سان ئي حاصل ٿو ٿئي. انهن لاءِ وجود ۾ محرومي آهي ۽ عدم ۾ فيضان. پاڪ آهي اها ذات جنهن وجود کي عدم جو در ۽ عدم کي وري وجود جو در بنايو. اهو نڪتو فقيرن کانسواءِ ٻين سمجهيو ئي ناهي. انهيءَ ڪري انهن چيو ته اسان جو مقصد آهي [135] فنا، جڏهن کين ڄاڻي ٿي ته فنا هر قسم جي تونگريءَ جو سرچشمو آهي، چون ٿا ته فنا اهڙو اڪسير آهي جيڪو عملن جي مشقت کان به ڇڏائي ٿو ۽ انهيءَ جي چاهه سان انسان جو ٽامون نج سون بنجي پوي ٿو. انهيءَ کي هو موت سان تعبير ڪن ٿا ۽ چون ٿا ته مون کانسواءِ حياتي ناهي، يعني قلب جي زندگي نفس جي موت کانسواءِ ناهي ۽ اهو آهي تعين جو زوال يا خاتمو. حاصل مطلب ته فقيرن وٽ ڪجهه به ڪونهي، پر انهن وٽ سڀ ڪجهه آهي.

يعني نتيجا موجود آهن پر وسلا وسيلان اڻ لپ چاڪاڻ ته سڀني شين جو نتيجو نعمت، لذت يا فرحت هوندي آهي جيڪا فقيرن کي پلڻ پوي ٿي اها اسبابن منجهان پيدا ڪانه ٿي ٿئي پر کين ان ذات وٽان ملي ٿي جنهن انهن شين کي انهن اسبابن ۾ رکيو آهي. تنهنڪري فقير بادشاه آهن جيتوڻيڪ وٽن مال اسباب موجود ناهن.

حاصل مطلب ته هر ڪنهن جو مقصود مڪمل راحت ماڻڻ ٿئي ٿو ۽ هر شيءِ جو هڪڙو در هوندو آهي، تنهنڪري ضروري آهي ته ان راحت جي طلب ان جي در مان ڪجي. الله تعاليٰ جو ارشاد آهي: **وَاتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا.** (۱۸۹:۲) ”گهرن ۾ انهن جي درن کان داخل ٿيو.“ شاھوڪارن راحت کي اسبابن ۾ ڳوليو. پر فقيرن جڏهن ڏٺو ته اسبابن ۾ پنهنجي هنڌ ڪا راحت ڪانهي، پر راحت اتي آهي جتي الله تعاليٰ اها رکي آهي هنن اهو پڻ ڏٺو ته انهن اسبابن ۽ ذريعن وسيلي ملندڙ خوشي اڇڻي وڃڻي شيءِ آهن تنهنڪري هنن الله جي ذات ڏانهن رخ رکيو، جيڪو راحت جو مالڪ آهي ۽ جنهن خوشيءَ کي اسبابن ۾ رکيو آهي، ۽ چيائون: **رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا.** (۱۸:۱۰) {136} ”اسان جا رب اسان کي پاڻ وٽان رحمت عطا ڪر ۽

اسان لاءِ اسان جي ڪم ۾ منجهائي پيدا ڪر. مطلب ته اسان کي پنهنجي ذات واري رحمت نصيب ڪر ۽ نه اسبابن واري، ڇو ته اهي اوس ختم ٿيڻا آهن ۽ اسان کي اسان جي اندر مان هدايت بخش ۽ نه حواسن مان جيڪي آفاق ۽ استدلال جا محتاج آهن. تنهنڪري الله جي رحمت لڌني يعني سنئين سڌي بنا اسبابن جي آهي ۽ انهن لاءِ هدايت امري (ڪن فيڪون واري امر سان) آهي، ۽ ٻي سڄي مخلوق لاءِ اهي ٻئي شيون (رحمت ۽ هدايت) سببي (اسبابن واريون) آهن هر ڪا تعريف ان جي جنهن فقيرن کي عقل عطا ڪيو جنهن سان انهن اهي اونهيون ڳالهيون سمجهي ورتيون ۽ ڄاڻي ورتائون ته اسبابن کي ترڪ ڪرڻ خود وڏو سبب آهي، اهڙي ڏاهه ڏوهه خود اڏاوت آهي، موت حياتي آهي ڇڏي ڏيڻ ۾ راحت ناهي، زهر ماکي ۽ ڪوڙاڻ مٺاڻ آهي. قرآن جي هي آيت ڏسو ته ڇا آهي! **ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب (۱۷۰:۲)** ”اي عقل وارو، توهان لاءِ قصاص يا بدلي ۾ حياتي آهي“. هتي اشارو آهي ته جنهن روح کي مارڻ بدران پنهنجي نفس کي ماريو، تنهن لاءِ عظيم زندگي آهي، جنهن جي پروڙ فقط ڪامل عقل وارن کي ئي ٿئي ٿي.

سببي سک سحاب، ڪم فقيرن کين سين

[۸۴]

بر لذائون باب، اديون عيش مدام جوا! {137}

نثري ترجمو: جيڪي اسبابن تي ويساهه رکن ٿا، انهن لاءِ سک ۽ خوشحالي جو ڪارڻ ڪڪريا جهڙا آهن جن مان مينهن وسي ٿو. پر فقيرن جو ڪم کين سان آهي اهي ته بریت بيابان ۾ به اهڙو در ڳولي لهن ٿا، جيڪو کين سدائين خوشيءَ ۽ راحت رسائي ٿو.

يعني راحت جي طلب عدم (کين) ۾ آهي، اها وجود (هئڻ) ۾ نه آهي جيئن عام خلق سمجهي ٿي.

فارسيءَ جو بيت آهي:

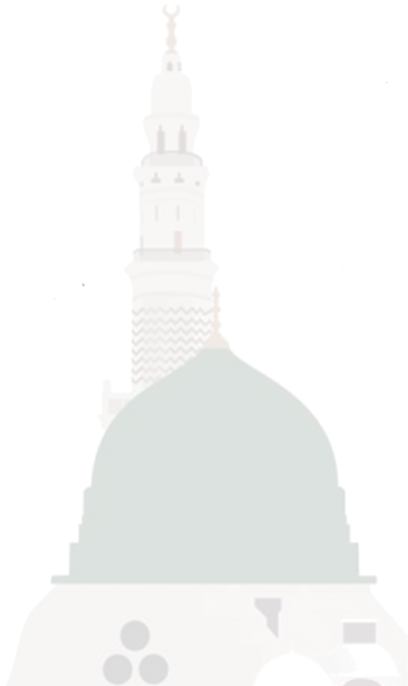
خلق مجنون است ومجنون عاقل است

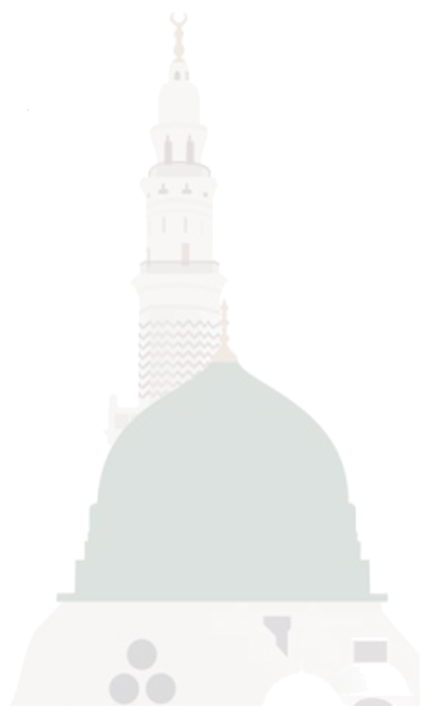
خلق از احوال مجنون غافل است

معني: عام خلق وارا چريا آهن، مجنون عقل وارو آهي. دراصل خلق يعني عام ماڻهو مجنون جي احوال کان غافل ۽ ويسلا آهن.

هن بيت جي سمجھائڻي اڳئين بيت ۾ ڏنل آهي، هتان معلوم ٿيو ته دنيا جي محبت رکندڙ ۽ ان کان نفرت ڪندڙ ٻئي پردي ۾ آهن، ڇو ته محبت ۽ نفرت ٻئي وجودي امر آهن. اسان اهو ڄاڻائي آيا آهيون ته مقصود عدم آهي يعني قلب ۾ ڪنهن شيءِ بابت نه محبت هجي نه نفرت هجي. ڇو ته فقيرن وٽ شين جو ظاهري طور عدم (نه هئڻ) هرگز مراد ناهي، پر ان مان سندن مطلب قلب يا دل وارو عدم آهي. امام غزالي احياء العلوم ۾ ان ڳالهه کي ثابت ڪيو آهي ته الله ۽ پاڻهي جي وچ ۾ ٻيو ڪو حجاب ڪونهي. انهيءَ وچ ۾ نه ڪو آسمان آهي، نه ڪا زمين، نه ڪو بر بحر، ۽ نه ڪو وڻ پٿر اهو حجاب آهي قلب جي غير سان مشغولي، پوءِ اها محبت جي ڪري هجي يا نفرت جي ڪري جهڙيءَ ريت عاشق لاءِ ان جو محبوب ظاهر ۽ حاضر هوندو آهي ۽ کيس ان جي ديدار جي نعمت کان ٻي ڪا شيءِ روڪي نه سگهندي آهي، سواءِ ڪنهن ٻي شيءِ جي محبت يا نفرت جي! ڇو ته غير جو ادراڪ دوست جي ادراڪ جي ترڪ ڪرڻ برابر آهي پوءِ جيڪا شيءِ توکي هن کان پري ڪري ٿي اهو تنهنجو مشغول ٿيڻ آهي، ۽ هن جو وصل تيستائين ناهي جيستائين غير کان جدائي ناهي. تنهنڪري چون ٿا ته جنهن جي نظر ۾ (1) فقر (سچائي) ۽ دولت مندي ۽ تعريف ۽ گلا مذمت هڪ جهڙي ٿي وڃي يا (2) محبوب جي محبت جي خيال کان هو هڪ شيءِ کي پسند ڪري ۽ ٻي شيءِ کي ناپسند ڪري يا (3) مڙيوئي شيون ان جي نظر ۾ ان کان بهتر آهن جنهن کي هو پسند ڪري ٿو ته انهن مان پهريون واصل آهي، وچون طلب ۾ لڳل آهي ۽ ٽيون پٺ ڏئي ڀڳل آهي، ۽ ان لاءِ اتي پهچڻ جي اميد نه ٿي ڪري سگهجي. {138} اهو هن ڪري جو الله جو قرب فنائيت ۾ آهي ۽ پوءِ فقير نه ڪنهن شيءِ کان نفرت ڪري ۽ نه ڪنهن شيءِ سان محبت، بلڪ هو اتي جيڪي ڪجهه ڪري ان جو ڪارڻ ڪو غرض نه هجي، پر اهو سڀ ڪجهه سندس ازلي وجود جي تقاضا ۽ گهرج هجي تنهنڪري پهتل فقير اهو آهي جيڪو پنهنجي نفس کان فنا ٿئي ٿو ۽ حق سان بقاءِ ماڻي ٿو، ڇاڪاڻ ته سندس صفت حق جي صفت بنجي وڃي ٿي. ان حال کي هنن تمڪين (هڪ هنڌ ڄمي بيهڻ) جو نالو ڏنو آهي جتي سندس بشریت زائل ٿي وڃي ٿي ۽ اهو ذات جو مقام آهي. جڏهن سالڪ

هن مقام تي پهچي ٿو ته هو تلوين (رنگ مٽائڻ) کان آجوتِي وڃي ٿو جيڪو صفات جو مقام آهي. ان کانپوءِ هو غفلت، حجاب ۽ ٻين اهڙين ڳالهين ڏانهن موٽڻ کان هميشه لاءِ بچي وڃي ٿو. ان هوندي اهو ممڪن وارو درجو (سرالذات) جي پنڌ ۾ پهرين وڪ آهي ۽ دعا پندو ره ته، منهنجا رب! منهنجي علم ۾ واڌارو ڪر، پوءِ اهو پلي ڪڍي آخرت جي بدلي واري گهر ۾ هجي! {139}





تعلقات

ص ۱ س ۱۰: من کان لله کان الله له

هي حديث جا الفاظ آهن جيڪي ڪجهه وڌيڪ لفظن سان پڻ ڪٿي ڪٿي آيل آهن. مولانا رومي هن حديث جي مثنويءَ ۾ هڪ کان وڌيڪ ڀيرا تضمين ڪئي آهي.

چون شدي من کان الله از وله
من ترا باشم، که کان الله له

معني: جڏهن تون عشق منجهان ’من کان الله‘ ٿي وئين ته پوءِ آءُ تنهنجو ٿي ويس جيئن ’کان الله له‘ ۾ آهي.

[فهرست تفسير كشف الاسرار، ص. ۳۷۶]

مثنوي رومي نڪلسن دفتر اول شعر ۱۹۳۹]

ص 1 س 22: الموت قبل الموت يا موتو قبل ان تموتوا.

صوفين وٽ هيءَ مشهور حديث آهي. مولانا رومي مثنويءَ ۾ ڪيترن شعرن ۾ ان کي سند طور آندو آهي.

امام رباني ’مبداءِ معاد‘ ۾ مرڻ کان اڳ مرڻ جي وضاحت هن ريت ڪئي آهي، صوفي سڳورا جنهن کي مرڻ کان اڳ مرڻ ڪوٺين ٿا. ان جو مطلب جسم منجهان ڇهن لطيفن جي جدائي آهي. اهي ڇهه لطيفا آهن (1) قلبي (2) روعي (3) نفسي (4) سري (5) خفي (6) اخفي. انهن مان هر لطيفي جي انسان جي جسم جي اندر پنهنجي خاص جاءِ يا محل آهي. نقشبندي حضرات جو چوڻ آهي ته انهن لطيفن جو واسطو عالم امر سان آهي، البت انهن جو فروغ يا واڌ ويجهه انساني جسم اندر ٿئي ٿي. پهريون لطيفو قلبي کاپي پاسي واري بيبي کان به آڱر هيٺ آهي، ٻيو لطيفو روعي ساڄي پاسي واري بيبي کان به آڱر هيٺ آهي. ٽيون لطيفو نفسي دن کان هيٺ آهي. چوٿون سري سيني جي وچ تي آهي. پنجون لطيفو خفي پيشانيءَ ۾ آهي ۽ ڇهون لطيفو اخفي دماغ ۾ آهي. وري هر لطيفو نور جي خاص قسم جي روشنيءَ جو حاصل پڻ آهي ۽ ان کانسواءِ انهن لطيفن جي ڪن نبين سان مناسبت پڻ آهي ۽ اها هن ريت آهي. لطيفو قلبي حضرت آدم عليه السلام جي قدم هيٺ، روعي حضرت نوح عليه السلام ۽ حضرت

ابراهيم عليه السلام جي قدمن هيٺ، سري حضرت موسيٰ عليه السلام جي قدم هيٺ، خفي حضرت عيسيٰ عليه السلام جي قدم هيٺ ۽ اخفي حضرت محمد ﷺ جي قدم هيٺ آهي.

پهريائين هر لطيفو پنهنجي لحاظ کان ترقي ڪري ٿو ليڪن آخر ۾ اهي ڇهه ئي لطيفا اخفي جي مقام ۾ پهچي وڃن ٿا ۽ سڀئي گڏجي عالم قدس طرف پرواز ڪن ٿا ۽ جسم يعني قالب کي خالي ڇڏي ڏين ٿا. شروعات ۾ اهو پرواز حال جي طور تي ظاهر ٿئي ٿو ليڪن آخر ۾ اهو مقام بنجي وڃي ٿو ۽ انهيءَ کي مقام فنا به ڪوٺجي ٿو.

[مبداءِ معاد فارسي ۽ اردو ص ۶۶، سر دلبران ذوقي ص ۲۹۹، مکتوبات خليفه محمود نظاماڻي ص ۱۶]

ص ۳، س ۲۳: من قتلته فانا ديتہ

هيءَ حديث قدسي چئي وڃي ٿي جيڪا انهيءَ صورت ۾ امام ربانيءَ جي مکتوب 291 دفتر اول ۾ ملي ٿي. اها ساڳي حديث هنن الفاظن ۾ ’من قتلته محبتي فانا ديتہ‘ يعني جنهن کي منهنجي محبت ڪنو ان جو ديت يا خون بها مان پاڻ آهيان، امام ربانيءَ جي مرشد خواجه محمد باقي نقشبندي جي ملفوظات ۾ آيل آهي. ديت جي وضاحت ڪندي خواجه صاحب فرمائن ٿا ته اتي ديت مان مراد محبت ذوقي آهي جيڪا فنا کانپوءِ محبت ذاتي ۾ ظهور ڪري ٿي. اها ساڳي حديث مڪمل طور هيئن به بيان ڪئي وئي آهي.

من حبي قتلته ومن قتلته فانا ديتہ يعني مان جنهن سان محبت ڪندو آهيان، ان کي ڪهندو آهيان ۽ جيڪو منهنجو ڪنل آهي ان جو عيوض يا ديت آءٌ پاڻ آهيان.

شاه عبداللطيف سرسسئي جي هن بيت ۾ ’ديت آهي دوس‘ مارڳ ۾ مرن جي ۾ ان طرف اشارو ڪيو آهي.

[فهرست تفسير كشف الاسرار وعده الابرار معروف تفسير خواجه عبدالله انصاري صفحہ 267، ملفوظات خواجه محمد باقي ص 12، سال 1322ھ دهلي، مکتوبات امام رباني جلد اول، ص 108]

ص ۳، س ۲۴: عالم

صوفين جي اصطلاح ۾ ماسوي الله کي عالم چئجي ٿو. چو ته لغوي لحاظ کان عالم جي معنيٰ آهي جنهن سان ٻي شيءِ کي سڃاتو وڃي. جيئن ته هي عالم يا جهان خدا جي اسماء ۽

صفات جي سڃاڻپ جو وڏو وسيلو آهي تنهنڪري کيس عالم ڪونجي ٿو. مطلب ته عالم جو ڪيترو به ننڍو ذرو چونه هجي، اهو خدا تعاليٰ جي اسم جو مظهر آهي. صوفي ڪيترن ئي عالمن جا قائل آهن. مثلاً عالم خلق جيڪو بظاهر ڏسڻ ۾ اچي ٿو جنهن کي عالم شهادت به چون ٿا، ٻيو عالم امرياء عالم غيب يا عالم ارواح ٿيون عالم مثال يا عالم برزخ جيڪو عالم خلق ۽ عالم امر جي درميان آهي. عالم ڪبير سموري ڪائنات جي مجموعي کي چون ٿا جنهن ۾ عالم خلق ۽ امرياء اچي وڃن ٿا. عالم صغير انسان کي ڪوٺين ٿا جيڪو عالم خلق ۽ امر جي ڏهن لطيفن جو مرڪب آهي.

[سر دلبران ص 250، عمدہ السلوك ص 120]

ص ۳، س ۲۵: تجلي

تجلي لفظ جي لغوي معنيٰ آهي ظاهر ڪرڻ يا ظاهر ٿيڻ. صوفين جي اصطلاح ۾ خدا جي ذات، صفات ۽ اسماء جي ظهور کي تجلي چئجي ٿو. ٻين لفظن ۾ هيئن چئجي ته اها حالت جنهن ۾ ذات الاهي يا ان جي صفت يا ان جي ڪنهن فعل جو ظاهر ٿيڻ اهو تجلي آهي. جيئن ته اهو اظهار لاتعداد يا اڻ ڪٽ آهي، انڪري تجليات پڻ مختلف ۽ اڻ ڪٽ آهن. وري هر شخص لاءِ ان تجليءَ جي ڪيفيت به جداگانه آهي. جيڪا تجلي هڪ دفعو ٿئي ٿي اها وري ٻيهر نٿي ٿئي. عبدالرزاق ڪاشي ’اصطلاحات تصوف‘ ۾ تجلي جو بيان ڪندي چوي ٿو ته انوار غيبيءَ منجهان دلين تي جيڪي ڪجهه ظاهر ٿئي اهو تجلي آهي. هو تجليءَ جا ٽي قسم ڄاڻائي ٿو. تجلي اول، تجلي ثاني ۽ تجلي شهودي.

امام رباني پنهنجي مڪتوبات ۾ چئن قسم جي تجلين جو ذڪر ڪري ٿو. (1) ذاتي (2) صفاتي (3) اسمائي (4) فعلي - انهن جي مختصر سمجهاڻي هن ريت آهي. ذاتي تجلي ۾ هر شيءِ سالڪ جي نظر کان گم ٿي وڃي ٿي، بلڪ هو پنهنجو پاڻ به وڃائي ويهي ٿو. تجلي صفاتي، ۾ ٻانهي جون صفتون الاهي صفتن ۾ گم ٿي وڃن ٿيون. تجلي اسمائي ۾ ٻانهي جو اسم، الاهي اسم ۾ گم ٿي وڃي ٿو. تجلي فعلي ۾ وري هر اسم ۽ صفت جو فعل خدا تعاليٰ جي اسم ۽ صفت جو ظل نظر اچي ٿو. امام رباني دفتر سوم جي مڪتوب 75 ۾ وڌيڪ تجلي برقيءَ جي پڻ سمجهاڻي ڏني آهي.

ان کان علاوه دفتر اول جي مڪتوب 201 ۾ تجلي صوري تي پڻ روشني وڌي آهي.

[مڪتوبات دفتر اول ص 89، مڪتوبات دفتر سوم ص 211 سر دلبران ص 112 کان 116]

اصطلاحات الصوفيه ص، 154 اصطلاحات تصوف اردو ص 27]

ص ۵ س ۱۶: تاله

امام رباني 'رساله تهليله' ۾ خالق كائنات جي اسم ذاتي يعني الله تي روشني وجهندي چوي ٿو ته لفظ الله معبود برحق سان مخصوص آهي، ڇو ته اله هر معبود لاءِ استعمال ٿي سگهي ٿو. پوءِ اهو معبود سڄو هجي يا ڪوڙو. اڳتي هو الله لفظ جو اشتقاق ڪندي ٻڌائي ٿو ته اهو اصل ۾ لفظ ال اله آهي جنهن ۾ وچون همزه (الف) ثقيل هجڻ سبب ڪيرايو ويو آهي ۽ لام جو لام سان ادغام ڪيو ويو آهي. اهڙي طرح اهو لفظ الله ٿي پيو آهي. ليڪن بعض عالمن جو چوڻ آهي ته الله جو اشتقاق اله الاهته والوهه والوهيه مان ورتل آهي جنهن جي معنيٰ تعبد يعني هن عبادت ڪئي آهي. انهيءَ ساڳي مادي مان لفظ تاله ۽ استاله نڪتل آهن جنهن جي پڻ ساڳي معنيٰ آهي.

[رساله تهليله اردو ص 17 " 18]

ص ۶ س ۷ ۽ ۸: اتمني علي الزمان محالا — ان تري مقلتي طلعة حر

هيءَ عربي شعر ابوالحسن بديهيءَ جو آهي جيڪو مولانا جامي پنهنجي مشهور تصنيف نفحات الانس ۾ عبدالواحد بن علي السيار جي ذڪر هيٺ آندو آهي. هو لکي ٿو ته السيار پنهنجي اوطاق صوفين لاءِ وقف ڪري ڇڏي هئي، جتي هو اڪثر رقص ڪندا هئا. چون ٿا ته انهيءَ رقص دوران هڪڙو صوفي هوا ۾ اڏامي ويو ۽ وري ظاهر نه ٿيو. السيار پاڻ 375 هه ۾ لاڏاڻو ڪيو.

السيار پاڻ مشهور صوفي ابوالعباس جو ڀاڻيڄو هو، جنهن لاءِ هو روايت ٿو ڪري ته هو چوندو هو ته جيڪڏهن نماز ۾ قرآن جي بجاءِ ڪو شعر پڙهڻ جائز هجي ها ته اهو مٿيون شعر هجي ها.

اهو ساڳيو شعر ڪجهه ڦير ڦار سان جاميءَ کان اڳ عطار جي مشهور تصنيف تذكرة الاولياءَ ۾ ساڳئي درويش ابوالعباس السيار جي ذڪر هيٺ آيل آهي، اهو شعر اتي هن ريت لکيل آهي.

اتمني علي الزمان محالا ان يري في الحياة طلعة حر

يعني آءُ زماني ۾ قوت جي تمنا ڪريان ٿو ته سڄي عمر ۾ ڪنهن آزاد انسان جي

صورت ڏسان.

[تذكرة الاولياء، دكتور استعلامي ص 779: نفحات الانس دكتور محمود عابدي تهران
1375، ص 148]

ص ۶ س ۳ 'اسراء'

جيئن اڳتي هلي معلوم ٿيندو ته گرهوڙي هن ڪتاب کي ابن عربيءَ ڏانهن منسوب ڪري ٿو. يا وري ان جي شرح جي ڳالهه ڪري ٿو، جنهن جي باري ۾ خبر نٿي پوي ته اهو ڪنهن جو لکيل آهي.

بهرحال 'ڪتاب الاسراء' الي مقام الاسريءَ نالي سان ابن عربيءَ جو هڪ ننڍو رسالو موجود آهي، جنهن جو فارسيءَ ۾ ترجمو 'مازبالايم وبالايم رويم' ڊاڪٽر قاسم انصاريءَ جو فارسيءَ ۾ تهران مان ۱۳۸۰ ۾ ڇپيل آهي.

ڊاڪٽر محسن جهانگيري جنهن فارسيءَ ۾ 'محيي الدين ابن عربي: حيات وآثار' نالي سان نهايت جامع ڪتاب لکيو آهي، تنهن ابن عربيءَ جي ۵۱۱ تصنيفات جا نالا ڄاڻايا آهن. انهن ۾ اهو مٿين تصنيف جو ذڪر ڪري ٿو، ليڪن 'اسراء' نالي سان ٻي ڪا تصنيف نٿو ڄاڻائي.

[مازبالايم وبالايم رويم "دڪٽر قاسم انصاري تهران ۱۳۸۰

محيي الدين ابن عربي حيات وآثار اردو ص ۹۳ کان ۱۱۹]

ص ۶ س ۱۸: شرح عين العلم: علي قاري

'عين العلم وزين الحلم' محمد بن عثمان بن عمر البلخيءَ جي تصنيف آهي، جنهن جو شرح ملا علي قاري لکيو آهي. ڪتاب ۾ ڪل سترنهن باب آهن. آخري باب محبت وسلوك بابت آهي.

ملا علي قاري (وفات 1014ھ) ان جي شرح لکي آهي. انهيءَ شرح سوڌو اهو ڪتاب 301ھ ۾ فتح الڪريم بمبئي مان ڇپيو آهي.

ص ۷ س ۹: لاهوت "ناسوت" ملڪوت

لاهور مرتبي يا مقام ذات کي چون ٿا ۽ اهو دراصل لاهوالاهو آهي. اهو لفظ پهرين علاج استعمال ڪيو.

هڪ ٻي سمجهاڻي موجب ان جو واسطو انسان جي اهڙي جهان سان آهي، جتي هو ملائڪن کان وڌيڪ قرب خداوندي ۾ آهي. اهڙيءَ طرح ملڪوت انسان جي لاءِ اهو جهان آهي، جتي هو ملائڪن جهڙي زندگي گذاري ٿو. ان لحاظ کان ناسوت جو مطلب اهو جهان آهي جنهن ۾ انسان زندگي گهاري ٿو. منصور حلاج جو مشهور شعر آهي.

سبحان من اظهر ناسوته
سر سنا لاهوته الثاقب

ترجمو: اها ذات پاڪ آهي جنهن جي ناسوت ۾ ظاهر ٿيڻ سان ان جي لاهوت واري روشني چٽي معلوم ٿي.

مولانا روميءَ پڻ مثنويءَ ۾ حضرت موسيٰ ۽ ڌنار جي ڪهاڻيءَ ۾ اهي اصطلاح استعمال ڪيا آهن.

محرم ناسوت ما لاهوت باد " آفرين بردست وبازوت باد

ترجمو: خدا ڪري اسان جي ناسوت (جسماني حالت) سان لاهوت (ذات خداوندي) ائين شامل حال رهي. شاباش تنهنجي هٿن ۽ پيرن (ڪوشش) کي هجي.

[سر دلبران ص 297، مثنوي رومي دفتر ٻيو قاضي سجاد حسين، ص 176]

ص ۸ س ۹: پنج لطيفا

نقشبندي حضرات وٽ انسان ڏهن لطيفن جو مرڪب آهي، جن مان پنجن جو تعلق عالم امر سان آهي ۽ پنجن جو تعلق عالم خلق سان آهي. عالم امر سان تعلق رکندڙ لطيفا هي آهن: قلب، روح، سر، خفي ۽ اخفي. عالم خلق سان تعلق رکندڙ لطيفن ۾ نفس (ناطقه) ۽ چار عناصر يعني مٽي، پاڻي، باهه ۽ هوا شامل آهن. امام رباني پنهنجي ڪيترن مکتوبات ۾ انهن لطيفن تي روشني وڌي آهي. ڪي حضرات انهن سڀني لطيفن کي هڪ دائري جي شڪل ۾ ظاهر ڪن ٿا، جنهن جي مٿين اڌ ۾ عالم امر جا لطيفا ۽ هيٺين اڌ ۾ عالم خاص جا لطيفا ڏيکارين ٿا.

[سر دلبران ذوق ص 299، مکتوبات دفتر اول مکتوب 58 ص 189، عمدة السلوك

سيد زوار حسين - ص 112]

ص ۸ س ۱۱: مولوي عبدالحڪيم حاشيه بيضاوي

عبدالحڪيم سيالڪوتي (وفات 1656/1067) مغل شهنشاه شاهجهان جو همعصر هو ۽ شاهجهان سندس گهڻي عزت ڪندو هو. هو ڪيترن ڪتابن جو مصنف آهي جن ۾ مشهور تفسير بيضاوي تي سندس لکيل حاشيه پڻ شامل آهي. ان کانسواءِ ٻين ڪيترن درسي ڪتابن تي سندس لکيل حاشيا اڄ تائين قدر جي نگاه سان ڏنا وڃن ٿا ۽ مدرسن ۾ پڙهايا وڃن ٿا، انهن ۾ تفسير بيضاويءَ جو حاشيو خاص اهميت رکي ٿو. ان کانسواءِ سندس ٻئي ڪتاب المطول جو پڻ هن ڪتاب ۾ حوالو ملي ٿو.

[عربي ادبيات ۾ پاڪ وهند ڪا حصه اردو ص 210 ۽ 267]

ص ۸ س ۱۲: عوارف

ڪتاب جو پورو نالو 'عوارف المعارف' آهي جيڪو حضرت شيخ محمد عمر بن شهاب الدين سهرورديءَ جي تصنيف آهي، جنهن سان سهروردي سلسلو شروع ٿيو. هو 539ھ ۾ عراق (موجوده ايران) جي هڪ ڳوٺ سهرورد ۾ ڄائو ۽ 632ھ ۾ بغداد ۾ وفات ڪيائين جتي سندس مزار آهي. جيتوڻيڪ هو پهرين پنهنجي چاچي شيخ ابو نجيب سهرورديءَ جو مريد ٿيو، ليڪن هو ڪيس شيخ عبدالقادر جيلانيءَ وٽ وٺي ويو، جنهن کان پڻ فيض پرايائين. سهروردي سلسلي کي هند سنڌ ۾ گهڻي مقبوليت حاصل ٿي، جنهن ۾ بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جو وڏو ڪردار آهي. هو پاڻ شهاب الدين سهرورديءَ جو مريد ٿيو. ليڪن ان کان اڳ سنڌ مان نوح بڪري فيض حاصل ڪري چڪو هو، جنهن جي مزار بڪري قلعي ۾، هينئر لئنسڊائون پل جي قريب واقع آهي. عوارف المعارف جو سنڌي ۾ ترجمو مخدوم عبدالجبار صديقي پاتائي ڪيو آهي، جيڪو ڇپيل آهي. پاٽ جي هن صديقي خاندان جو شيخ شهاب الدين سهرورديءَ سان سلسلو نسب پڻ ملي ٿو. جيئن 'عين المعاني' ۾ خود مسيح الاولياءِ شيخ عيسيٰ جند الله پاتائي ٿر برهانپوري تحرير ڪيو آهي. عوارف المعارف جو ٻيو سنڌي ترجمو پروفيسر محمد عمر صاحب ڪيو آهي، جيڪو هن پاڻ ئي ڇپايو آهي. پروفيسر صاحب جو تعلق پڻ سهروردي سلسلي سان آهي.

[تصوف اسلام عبدالماجد دريا آبادي ص 91، عوارف المعارف سنڌي صفحا ۷، ۸، ۹]

تاريخ، باب الاسلام سنڌ صفحا 132-133]

ص ۸س ۱۵ 'روح محمدي' 'عقل کل' 'قلم اعلي' جبرئيل

گلشن راز جو شارح لاهيجي ان جي وضاحت هن ريت ڪئي آهي.
ذات احديت جو پهريون تعين يا تعين اول برزخ جامع آهي جيڪو 'جواب' ۽ امڪان جي
وچتي آهي ۽ منجهس ٻنهي واريون خصوصيتون آهن. انهيءَ تعين اول کي 'قلم اعلي' 'روح
اعظم'، عقل کل، ام الكتاب، ۽ روح محمدي چون ٿا.
[مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز ص ۱۶۶]

ص ۹س ۴: انا احمد بلامير

ڪن صوفين جي نظر ۾ هيءَ هڪ حديث قدسي آهي. تحقيق وارن ان کي شيخ احمد
جام جو قول ثابت ڪيو آهي.
بهرحال خواجه باقي بالله جيڪو مجدد الف ثانيءَ جو مرشد هو، تنهن جڏهن پنهنجي ٽن
رباعين جي شرح لکي ته پهرين رباعي جي شرح ۾ هيئن لکيائين.
محمد احمد بلامير است "اورا باخا ڪيان ڇه نسبت اودريتيم است" ليس ڪمٺه
شيءٌ وهو السميع العليم البصير صلي الله عليه وعلي آله واصحابه وسلم تسليماً كثيراً. انهيءَ رسالي
انهيءَ مختصر رسالي جا حواشي ۽ تعليقات وري مجدد الف ثانيءَ پاڻ لکيا آهن. انهيءَ رسالي
۾ اڳتي هلي هو وحدت الوجود ۽ شهود جي لفظي نزاع کي سمجھائڻ ۽ سلجھائڻ جي ڪوشش
ڪري ٿو.

دراصل هنن لفظن ۾ سمايل تصور حقيقت محمدي واري نظريي تان ورتل آهي جنهن
کي مختلف نمونن سان بيان ڪيو ويو آهي. مثلاً مجدد الف ثاني ان کي تعين اول ڪوٺي ٿو.
اهڙيءَ طرح هو احمد جي نالي کي پڻ مخصوص معنيٰ ڏئي ٿو.
مثلاً مولانا رومي چوي ٿو.

نام احمد نام جمله انبيا ست

چونکہ صد آمد نودهم پیش ماست

معني: احمد (ﷺ) جو نالو سڀني نبين جو نالو آهي. جڏهن سئو آيو ته نوي از خود

اڳيان اچي ويو.

بهرحال احد ۽ احمد بابت گلشن راز ۾ محمود شبستري جا هيٺيان شعر تمام گهڻا مشهور ٿيا، جيڪي پوءِ ٻين صوفي شاعرن تائين پهتا.

احد در ميم احمد گشته ظاهر درين دور آمد اول عين آخر
 زاحمد تا احد يك ميم فرق است جهاني اندر آن يك ميم غرق است
 [شرح رباعيات فارسي " اردو ڪراچي " ص 15 ۽ 53، مبداءِ معاد فارسي " اردو ص 100،
 گلشن راز، مثنوي رومي]

ص ۱۰ س ۱۷: حب الوطن من الايمان - وطن جي حب ايمان جو حصو آهي.

سڄاوي موجب هيءَ حديث آهي، جيڪا امام ربانيءَ دفتر اول جي مڪتوب 78 ۽ 155 ۾ آندي آهي. اتي ئي هو ڄاڻائي ٿو ته 'سفر در وطن' نقشبندي طريقي جو پهريون اصول آهي. امام ربانيءَ جو پٽ خواجه محمد معصوم ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو سفر در وطن مان مراد سيرانفس آهي، جنهن کي جذب پڻ چون ٿا. نقشبندي سلسلي جي شروعات انهيءَ سير سان ٿئي ٿي ۽ ان کانپوءِ سير آفاقي جي طي ڪرڻ جو مرحلو اچي ٿو. پر ٻين سلسلن ۾ وري شروعات سير آفاقيءَ سان ٿئي ٿي ۽ پڄاڻي سيرانفس تي ٿئي ٿي. مطلب ته سيرانفس سان شروعات نقشبندي سلسلي جي خصوصيت آهي ۽ 'اندراج النهاية في البداية' يعني ابتدا ۾ انتها جو درجو آهي جو اهوئي مطلب آهي.

گويا ٻين وٽ جيڪا انتها آهي اها هتي ابتدا آهي سير آفاقي مطلوب کي پاڻ کان ٻاهر ڳولڻ آهي ۽ سيرانفس مطلوب کي پنهنجو پاڻ ۾ ڳولڻ آهي.

[مڪتوبات خواجه معصوم بحواله مڪتوبات امام رباني دفتر اول اردو ص 235]

ص ۱۱ س ۵: وجودڪ ذنب لايعاد له ذنب

هيءَ هڪ عربي شعر جي ٻي مصرع آهي جيڪو مڪمل ۽ صحيح طور هن ريت آهي:

فقلت لها ما اذنبت قالت مجيبة

وجودڪ ذنب لايقاس به ذنب

معني: مون هن کان پڇيو، مون ڪهڙو ڏوهه ڪيو آهي، جواب ۾ چيائين، تنهنجو وجود (سڀ کان وڏو) ڏوهه آهي ۽ ان جهڙو ٻيو ڪو ڏوهه نه آهي، ڪشف المحجوب ۾ پڻ ٿوري ڦيرڦار سان هي شعر ملي ٿو.

ابوالڪلام آزاد هن شعري اوس بن حجر جو ڄاڻايو آهي. شيخ شرف الدين يحييٰ منيري پنهنجي مڪتوبات صديءَ ۾ هي شعر هڪ کان وڌيڪ ڀيرا حوالي طور آندو آهي. [غبار خاطر ابوالڪلام آزاد ص 189 مڪتوبات صدي اردو ص 62، 44، كشف المحجوب سنڌي ص 318]

ص ۱۲ س ۶: الايمان عريان ولباسه التقوي

هن کي حديث چيو ويو آهي جيڪا انهن لفظن ۾ احياءِ علوم الدين جي باب الايمان ۾ آيل آهي. ان کانسواءِ اها ساڳي حديث باب العلم ۾ هنن لفظن ۾ آيل آهي الايمان عريان ولباسه التقوي وزينته الحياءِ وثمرته العلم يعني ايمان اڳهاڙو آهي، ان جي پوشاڪ تقوي آهي، حياءِ ان جي سونهن آهي ۽ ان جو ثمر يا ڦل علم آهي. هن حديث جي تخريج هن ريت آهي ته الحاکم ان کي ’تاريخ نيشاپور‘ ۾ ابو الدرداءِ جي حوالي سان نقل ڪيو آهي. بهرحال هن حديث جي سند ضعيف بيان ڪئي وئي آهي. هيءَ حديث شيخ شرف الدين يحييٰ منيري (661 " 782ھ) پنهنجي مڪتوبات ۾ پڻ آندي آهي.

[احياءِ علوم الدين وبذيله المغني عن الاسفار في الاسفار في تخريج ما في الاحياءِ من الاخبار للعلامة العراقي ص 159 ۽ 13 دار الغد الجديدة مصر الطبعة الاولى 2005ع مڪتوبات صدي اردو شيخ شرف الدين يحييٰ منيري ص 289]

ص ۱۲ س ۷: الربا حرام

ربا حرام آهي. هيءَ قطعي نص يعني قرآن جو حڪم آهي ۽ اها آيت هن ريت آهي. واحل الله البيع وحرم الربا (۲: ۲۷۵) يعني الله تعاليٰ واپار کي حلال ڪيو، پر ربا کي حرام ڪيو. امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 102 ۾ ملا مظفر ڏانهن لکيل خط ۾ واضح ڪيو آهي ته اهڙي قرض جي صورت ۾ جنهن سان ربا گڏيل آهي ته نه رڳو ربا پر اهو مور به حرام آهي.

[مڪتوبات دفتر اول ص 79]

ص ۱۲ س ۸: کل محدثه بدعة، هر نئين شيء بدعت آهي

هيءَ الفاظ هڪ ڊگهي حديث جو حصو آهن جيڪا ابو داود ۽ ابن ماجه ۾ آهي. امام رباني هن حديث تي تفصيلي بحث دفتر اول جي مڪتوب 186 ۾ ڪيو آهي. امام مسلم حضرت جابر رضي الله عنه کان هن حديث جي روايت هن ريت ڪئي آهي: فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة يعني بهترين ڪلام الله جو ڪلام آهي، بهترين طريقو محمد ﷺ جو طريقو آهي ۽ (دين ۾) سڀ کان خراب شيء نئين ڳالهه يا بدعت آهي ۽ هر بدعت گمراهي آهي.

[مڪتوب 186، ص 40 اردو]

ص ۱۲ س ۱۷: وجود مطلق

وجود مطلق مان مراد ذات خداوندي آهي. ابن عربي فتوحات مڪيه توڙي فصوص الحڪم ۾ وجود تي تمام گهڻو بحث ڪيو آهي ۽ ان ڳالهه کي ڦيرائي ڦيرائي الائي ڪيترا دفعا ۽ ڪيترن نمونن ۾ ان جي سمجهاڻي ڏئي ٿو. فتوحات جي پهرين جلد ۾ هيءَ عبارت ملي ٿي:

’الحق تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق لانه سبحانه ليس معا لالشي ولا علة بل هو موجود بذاته‘

[فتوحات جلد ۱ ص ۱۱۸]

ص ۱۲ س ۲۰: ڪنت نبيا و آدم بين الماء والطين

صوفين وٽ هيءَ نهايت مقبول حديث آهي جيڪا سخاوي آندي آهي. مڪتوبات ۾ هيءَ حديث ٽن هنڌن تي آيل آهي. دفتر اول مڪتوب 209 ۾ امام رباني پهريائين حقيقت محمدي ۽ حقيقت احمدي، ۾ فرق ڪري ٿو. سندس چوڻ جو مطلب آهي ته حقيقت محمدي جو واسطو عالم خلق سان آهي جڏهن ته حقيقت احمدي جو تعلق عالم امر سان آهي. حقيقت محمدي تي وڌيڪ بحث دفتر اول جي مڪتوب 260 ۾ پڻ آيل آهي.

[مڪتوبات دفتر اول اردو ص 79 ۽ 217، احاديث وقصص مثنوي ص 337]

ص ۱۳ س ۱۳: تجريد ۽ تسليم

صوفين وٽ تجريد مان مراد سالڪ جو دنيا جي هر غرض کان پاڻ کي لاتعلق ڪرڻ آهي، ايتريقدر جو ڪاشيءَ سندس مالڪيءَ ۾ نه رهي. اهڙيءَ طرح جڏهن سندس دل ۾ ڪنهن معاوضي جو خيال پڻ نه رهي نه هن دنيا ۾ نه هن دنيا ۾، ۽ ائين سمجهي ته انهن جي ڪا حيثيت ناهي ته اها تجريد آهي مطلب ته پاڻ کي ماسوي جي هر خيال کان پالھو سمجهي ته اهو ڪامل تجريد جو مرتبو آهي.

تسليم جو مطلب آهي ته قدرت جي هر امر کي چڱو سمجهي ان کي رضا خوشيءَ سان قبول ڪري. ڪن جو چوڻ آهي ته هي مقام توڪل ۽ رضا کان به مٿي آهي.

[مصطلحات علوم وفنون ص 90.89]

ص ۱۳ س ۱۹: الفقير ماله مباح ودمه هدر

هي مشهور صوفي سهل بن عبدالله جو قول آهي، جيڪو عوارف المعارف ۾ ملي ٿو.

[عوارف المعارف سنڌي - ص 395]

ص ۱۴ س ۳: العجز عن درك الادراك ادراك

مطلب ته معرفت جي ادراڪ کان عاجز ٿيڻ ئي معرفت جو ادراڪ آهي. هيءَ حضرت ابوبڪر صديق رضه جو قول آهي جيڪو امام ربانيءَ پڻ ٽئين دفتر جي مڪتوب 122 ۾ بيان ڪيو آهي ۽ ان جي سمجهاڻي ڏني آهي.

هن سلسلي ۾ شبليءَ جو هيءُ قول: حقيقة المعرفة عجز عن المعرفة يعني معرفت جي حقيقت معرفت کان عاجز ٿيڻ آهي.

[مڪتوبات اردو ص 395 كشف المحجوب، ڪتاب اللمع اردو ص 72]

ص ۱۳ س ۶: توبه ۽ رضا

تصوف جي سڀني اوائل ۽ بنيادي ڪتابن جهڙوڪ ڪتاب اللمع، ڪتاب التعرف، كشف المحجوب، رساله قشيريءَ ۽ احياءُ العلوم ۾ توبه پهريون مقام ۽ رضا آخري مقام ڄاڻايل آهن. البت ڪن صوفين وٽ رضا مقام نه پر حال آهي يعني اهو ڪوشش سان سالڪ کي حاصل

نقو ٿئي جيستائين مٿس خدا جي خاص عنايت نٿي ٿئي، قشيري رضا کي مقام سمجھي ٿو، جڏهن ته عراق جي صوفين ان کي حال قرار ڏنو.

[ڪتاب اللمع اردو ص 223، تعرف سنڌي 120]

ص ۱۴ س ۱۱ : منصور حلاج

مشهور صوفي حسين بن منصور حلاج (244 / 858، 309 / 922) ايران جي شهر شيراز جي ويجهو هڪ ننڍڙي ڳوٺ بيضا ۾ پيدا ٿيو، وڏو ٿيو ته بصره ۽ بغداد ۾ تعليم ورتائين. بلڪ وقت جي وڏي ۾ وڏي صوفي حضرت جنيد بغداديءَ جي حلقي ۾ پڻ شامل ٿيو. ليڪن هن جي شروع کان ئي نرالي سوچ هئي. ابن نديم جي فهرست موجب هو ڪيترن ڪتابن جو مصنف آهي، انهن منجهان هڪڙو ڪتاب الطواسين آهي جيڪو ويهين صديءَ جي شروعاتي ڏهاڪن ۾ فرينچ مصنف لوئي ماسينيون ڳولهي هٿ ڪيو ۽ وڏي تحقيق کانپوءِ ان کي ڇپائي شايع ڪرايائين. حلاج عربيءَ ۾ شاعري پڻ ڪئي آهي جيڪا ڪنهن حد تائين محفوظ آهي. سندس ڪيترا شعرون صوفين جي ڪتابن ۾ حوالي طور آيل آهن، جن ۾ سڀ کان پهرين خاص طور ڪتاب اللمع ۽ ڪتاب التعرف ۽ ڪشف المحجوب جيڪي تصوف بابت موجود ڪتابن ۾ اوليت رکن ٿا، قابل ذڪر آهن.

منصور جي شخصيت انا الحق جي نعري سبب متنازع رهي آهي. سندس اهو نعرو ئي هيو جنهن سبب سال 309 / 922 ۾ کيس وڏين اذيتن سان ڦاسيءَ تي چاڙهيو ويو. تاريخ قزوينيءَ ۾ آهي ته جڏهن کيس ڦاسيءَ ڏانهن وٺي ٿي ويا ته هي شعر ٿي پڙهيائين.

اقتلوني يا ثقاتي ان في موتي حياتي

ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

مولانا رومي اهي اشعار مثنويءَ دفتر اول ۾ هيٺئين ريت تضمين ڪيا آهن.

اقتلوني يا ثقاتي لا يما ان في قتلي حياتي دا يما

ان في موتي حياتي يا فتني ڪم افارق موطني حتي متني

ترجمو: اي مون کي ملامت ڪري قتل ڪرڻ وارو بيشڪ منهنجي مرڻ ۾ منهنجي ابدي حياتي آهي. اي ڳيرو منهنجي موت ۾ واقعي منهنجي حياتي آهي. مان پنهنجي وطن کان

ڪيترو ۽ ڪيستائين جدا رهندس! مولانا رومي منصور جي حمايت ۾ ايترو به چيو آهي.

چون قلم دردست غداري بود

بي گمان منصور برداري بود

ترجمو: جڏهن قلم (فتويٰ جو) غدار جي هٿ ۾ هوندو ته پوءِ پڪ سمجهه ته منصور قاسميءَ تي هوندو!

دراصل مولانا رومي توڙي ٻيا صوفي منصور جي انا الحق جي تشريح يا تعبير ڪندي چون ٿا ته انهن لفظن جو مطلب اهو نه هو ته ڪو آءُ خدا آهيان بلڪ جيئن ته هو پاڻ فنا ٿي چڪو هو، تنهنڪري هن جو مطلب هو ته صرف خدا آهي، خدا کان سواءِ ٻين سڀني جي وجود جو انڪار مقصود هو. مولانا رومي منصور جي انهيءَ قول جي فرعون جي قول جنهن ’انا ربكم الاعليٰ‘ چيو هو، سان پيٽ ڪندي چوي ٿو.

ڪي شود ڪشف از تفكر اين انا

اين انا مڪشوف شد بعد از فنا

ترجمو: غور يا فڪر سان هن انا جي ڪهڙي خبر پوندي. هن انا جي خبر فنا، کان پوءِ پوندي آهي. مولانا رومي هن سلسلي ۾ ٻيو مثال لوهه جي تپي ڳاڙهي ٿي وڃڻ جو ڏنو آهي ۽ ان صورت ۾ گويا لوهه پنهنجي زبان حال سان انا النار چئي ڏئي ٿو.

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 266 ۾ پنهنجي مرشد خواجہ باقي بالله جي حوالي سان ڄاڻائي ٿو ته هو چوندا هئا ته انا الحق مان مراد اها نه آهي ته مان حق آهيان، بلڪ مطلب آهي ته مان نه آهيان ۽ حق موجود آهي. اهڙيءَ طرح ساڳئي دفتر جي مڪتوب 43 ۾ پاڻ چوي ٿو، انا الحق جي معنيٰ آهي ته حق آهي ۽ نه مان! ڇاڪاڻ ته هو پاڻ کي نٿو ڏسي، تنهنڪري هو پاڻ کي ثابت نٿو ڪري. يعني پنهنجي هجڻ جو اقرار نٿو ڪري. مطلب ته هو پاڻ کي ڏسي ئي ڪونه ٿو، جو پاڻ کي حق چوي، ڇو ته اهو ڪفر آهي.

[سيرت منصور ڪراچي ص 278، طواسين، ابن حلاج، المعارف لاهور ص 20، مثنوي

رومي سجاد حسين، لاهور، مڪتوبات اردو ص 157 ۽ 258]

ص ۱۵ س ۳: شرح برده علي قاري

الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرام على اهل الدنيا و هما حرامان على اهل

الله. صوفين جي روايت موجب هيءَ حديث آهي.

ملا علي قاري خراسان جي شهر هرات ۾ پيدا ٿيو ۽ اتي ئي فارغ التحصيل ٿيو. صوفين جڏهن هرات تي قبضو ڪيو ۽ مقامي ماڻهن جو جيئڻ جنجال ڪري ڇڏيائون ته هو مڪي پاڪ ۾ وڃي مقيم ٿيو. قرائت ۾ وڏو نالو پيدا ڪيائين جنهنڪري قاري جي لقب سان مشهور ٿي ويو. سندس تصنيفات جو تعداد هڪ سئو کان مٿي آهي. الزبد نالي سان قصيده برده جو شرح لکيائين. هن شرح جو اردو ترجمو تازو شايع ٿيو آهي. سندس ٻيو ڪتاب جنهن جو حوالو گرهوڙي ڏئي ٿو اهو 'شرح عين العلم' آهي.

ملا علي قاري ۱۸۴/۱۶۰۵ ۾ وفات ڪئي.

[عربي ادبيات زبيد احمد ص ۹۴، قصيده برده شريف اردو ص ۱۸، فرهنگ ماثورات

عرفاني ص 445]

ص ۱۶ س ۲۱: ذات جو مقام صفات جو انڪاري آهي

هن جي سمجهاڻي تنزلات سته يعني احديت، وحديت، واحديت وغيره تحت ڏني وئي آهي. جتي اهو واضح ڪيو ويو آهي ته ذات مرتبہ اوليٰ يعني احديت جو مقام آهي ۽ ان جو نزولات سان ڪو تعلق ناهي. مولانا جامي لوائح 16 ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته ذات انهيءَ لحاظ کان ته محض ذات آهي، سڀني اسما ۽ صفات کان مبرا آهي ۽ مڙني نسبتن ۽ اضافتن کان پاڪ آهي.

[عمدة السلوك ص 231، شرح لوائح جامي ص 76]

ص ۱۶ س ۲۱: امام غزالي

امام غزاليءَ کي اسلامي دنيا جو وڏو مفڪر، عالم ۽ صوفي تسليم ڪيو ويو آهي. سندس تصنيفن جو تعداد ستر کان مٿي آهي. هو بنيادي طور عالم ۽ فقيه هو، پر جڏهن انهن علومن مان سندس دل کي اطمينان نصيب نه ٿيو ته هو تصوف ڏانهن مائل ٿيو. هن پنهنجي اها سڄي واردات نهايت پراثر نموني ۾ 'المنقذ من الضلال' گمراهيءَ مان چوٽڪارو ڪتاب ۾ بيان

ڪئي آهي. جتي هو ٻڌائي ٿو ته ڪيئن انسان جو عقل توڙي حواس حقيقت يا ذات مطلق تائين رسائي جا اهل ناهن ۽ انهن جي بجاءِ حقيقت تائين رسائي جو هڪڙو ئي رستو ۽ ذريعو آهي، جنهن کي هو تصوف ڪوٺي ٿو. انهيءَ ڪشمڪش ۾ جنهن کي حق جي ڳولا چئجي ٿو، هن پورا ڏهه سال علمي زندگيءَ کي خيرباد چئي مجاهدن ۽ ذڪر فڪر ۾ صرف ڪيا.

دراصل غزاليءَ جو دور، جيڪو چوٿين صديءَ هجريءَ جي پوئين اڌ ۽ پنجين صديءَ جي پهرين پنجن سالن تي مشتمل آهي، اسلامي دنيا لاءِ نهايت مشڪل وقت هو. جيتوڻيڪ عباسي خليفن جو اقتدار پنهنجي عروج تي هو، پر اسلام جي اندر خطرناڪ فرقا پيدا ٿي چڪا هئا، جيڪي اسلامي عمارت کي اڏوهيءَ وانگر کائي رهيا هئا.

انهيءَ پس منظر ۾ امام غزالي جتي فلسفي ۽ ڪلام جي رد ۾ ’تهافت الفلاسف‘ جهڙو ڪتاب لکيو ۽ ابن سينا جي نظرين جو رد ڏنو، اتي ’ڪيمياءَ سعادت‘ ۽ ’احياءِ علوم الدين‘ جهڙا زبردست ڪتاب لکيا. انهن ڪتابن ۾ هن اسلامي تعليمات ۽ فڪر کي نهايت پراثر ۽ وڏي ڏاهپ سان پيش ڪيو آهي. اهو ئي سبب آهي جو اهي ڪتاب اسلامي دنيا ۾ انهيءَ موضوع تي اڄ تائين پنهنجو مٿ ڀاڻ آهن.

[الغزالي شبلي نعماني ڪراچي]

[The Concise Encyclopedic of Islam P-155]

ص ۱۷ س ۵: شيخ شهاب الدين (يحيي) سهروردي

اشراق لفظ جي لغوي معنيٰ سج جو اڀرڻ آهي. اصطلاحي معنيٰ ۾ اهو لفظ نور يا روشنيءَ جي لحاظ سان استعمال ٿئي ٿو. اشراقي فڪر جو باني شهاب الدين يحيي سهروردي مقتول (1153/ 549 ~ 1191/ 587) کي چيو وڃي ٿو جنهن پنهنجي ڪتاب ’حڪمة الاشراق‘ ۾ ان جي وضاحت ڪئي آهي. هو معرفت جي لاءِ ذاتي شعور کي ڪافي سمجهي ٿو. هن جي نظر ۾ نور غيرمادي شيءِ آهي ۽ اهو هر شيءِ طبعي خواه غير طبعي ۾ موجود آهي. جتي نور نه آهي اتي اونهائي هوندي. سڀني کان مٿي نور الانوار آهي ۽ اهو ئي واجب الوجود آهي، جيڪو واحد آهي ۽ ٻيا سڀ نور هن مان نڪتا آهن. هيءَ ڪائنات جنهن جو منبع نور الانوار آهي، ازلي ۽ ابدی آهي. وقت پڻ ازلي ابدی آهي. نور جڏهن اونهائيءَ ۾ اچي ڦاسي ٿو ته مادو پيدا ٿئي ٿو ۽ کيس اتي ئي رهڻو پوي ٿو. روح جو جڏهن نور علي نور سان اتصال ٿئي ٿو ته مادي صورت مان کيس نجات ملي ٿي.

جيتوڻيڪ سهروردي مقتول ابن سينا کان علاوه منصور حلاج ۽ امام غزاليءَ جي فڪر

کان متاثر آهي، ليڪن مٿس زردشتي فڪر ۽ ارسطوءَ جي متقدمين خاص طور فيثا غورث ۽ افلاطون جو تمام گهڻو ۽ گهڻو اثر آهي. اشراقي فيلسوف خاص ڪري سهروردي حڪمت مان مراد ذوق ۽ عرفان سمجهن ٿا ۽ ان کي نظريي يا بحث تمحيص تي ترجيح ڏين ٿا. هو چون ٿا ان سان انسان جي اندر ۾ روشنيءَ جو احساس ٿئي ٿو.

سهروردي جي تصنيفن جو تعداد پنجاهه جي لڳ ڀڳ آهي هو سير وسفر ڪندي. وقت جي حڪمران سلطان صلاح الدين جي پٽ جي دربار ۾ پهتو، جتي بادشاهه سندس قدرداني ڪئي. ليڪن جلد ئي عالمن سندس خلاف فتويٰ ڏني، جنهن کانپوءِ پراسرار حالتن ۾ سندس موت واقع ٿيو. ان وقت سندس عمر 38 سال هئي.

گروڙي ڪڏهن ڪڏهن اشراقي اصطلاح استعمال ڪري ٿو، جنهن مان سندس اشراقي فڪر جي واقفيت ثابت ٿئي ٿي.

سهرورديءَ جو فڪر ايران ۾ وڏي توجہ جو مرڪز رهيو آهي، خاص طور ميرداماد (1061/1631) ۽ ملاصدرا (1571، 1640) تي سندس اثرات نمايان آهن. اڄ به ايران ۾ سلطانيه جي قريب سهرورد گوت جي چوڪ تي سندس قد آدم بوتو مقبوليت طرف اشارو ڪري رهيو آهي. واضح رهي ته سهروردي سلسلي جي باني شيخ عمر بن محمد شهاب الدين ۽ شيخ يحيٰ سهروردي ۾ مامي پاڻج هجڻ جي روايت پڻ موجود آهي.

[ڪشاف اصطلاحات فلسفه، ص 479 ۽ 483 سه رساله شيخ اشراق ص سيزده]

۱۹ س ۱۸ الصوفي لا مذهب له

هن شطح جي اصليت بابت خبر پئجي نه سگهي. البت خود گروڙيءَ جئن اڳتي هلي ان جي سمجهاڻي ڏني آهي ته ان مان مراد صوفي جو اطلاقي مرتبي تي پهچڻ آهي. ٻارهين صدي هجريءَ ۾ لکيل چشتي صابري صوفين جي تذڪري اقتباس الانوار جو مؤلف وري ان جو مطلب هي ڄاڻائي ٿو ته صوفي ڪنهن معروف مذهب يا مشرب جو پوئلڳ نٿو ٿئي، بلڪ هو هر ڳالهه ۾ پنهنجي شيخ يا مرشد جو اتباع ڪري ٿو. هو وڌيڪ چئي ٿو ته اولياءُ الله پنهنجي راءِ جو بنياد ٻين جي ٻڌل ڳالهين يعني نقل جي بجاءِ پنهنجي ذاتي ڪشف ۽ شهود تي رکن ٿا يا ان کي ترجيح ڏين ٿا.

[اقتباس الانوار " اردو ص ۱۸۸،]

ص ۱۹ س ۱ : استفت قلبک وان افتاک المفتون

هيءَ حديث آهي جيڪا ڪجهه مختلف لفظن سان احياءِ العلوم ۾ ڪيترا دفعا ورجايل آهي. مولانا رومي پنهنجي ملفوظات ۽ مثنويءَ ۾ پڻ ان کي آندو آهي. تصوف جي اوائلي ڪتاب اللمع ۾ پڻ ٻه دفعا اها حديث آندل آهي. مثنويءَ ۾ آهي ته:

گفته است استفت قلبک آن رسول
گرچه مفتي برون گوید فضول

ترجمو: رسول ڪريم ﷺ جن فرمايو آهي ته تون پنهنجي قلب کان فتويٰ پڇ. جيتوڻيڪ ٻاهريون فتويٰ ڏيندڙ ٻيلي ان کي فضول چوي.
[ڪتاب في مافيه مولانا رومي ص 49، ص 274 فروز انفر مثنوي رومي]

شعر ص ۲۰ س ۷ ۽ ۸

آن ڪسانیک این ره میروند
هریکي صاحب کتابي دیگر است

تحقيق مڪمل ٿي نه سگهي.

ص ۲۰ س ۲۴ : جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين

مولانا جامي نفحات الانس ۾ هن کي ابوالقاسم ابراهيم نصرآباديءَ جو قول ڄاڻايو آهي. هن جو مطلب آهي ته حق تعاليٰ جي هڪڙي ڪشش جو ملي وڃڻ ٻنهي جهانن يعني جنن ۽ انسانن جي جملي عملن برابر آهي. اصل ۾ هي قول امام غزاليءَ احياءِ العلوم جي جلد چوٿين ۾ آندو آهي. اهڙيءَ طرح اهو مولانا روميءَ جي ملفوظات في مافيه ۾ پڻ ملي ٿو.
[نفحات الانس فارسي ص 38، في مافيه فارسي ص 120]

ص ۲۲ س ۱۳ ۽ ۱۴ : نا سوت

انسان جي اها زندگي جنهن ۾ هو حيوانن يا جانورن وانگر آهي. هن کي عالم محسوس، عالم شهادت، عالم ملڪ يا عالم بيداري پڻ چون ٿا.

ملڪوت: انسان جي اها زندگي جنهن ۾ هو ملائڪن جهڙي زندگي گذاري سگهي ٿو. هن کي عالم ارواح، عالم غيب، عالم لطيف يا عالم خواب بہ ڪوٺين ٿا. ناسوت جي مقابلي ۾ هي فاني ٿيڻ وارو ناهي.

جبروت: حق تعاليٰ جي اسماء ۽ صفات جي عالم کي جبروت ڪوٺين ٿا. ٻين لفظن ۾ وحدت يا صفات جي مرتبي کي پڻ جبروت چون ٿا. ابو طالب مڪي وري ان کي عظمت الاهي جو عالم سمجهي ٿو، پر اڪثر صوفي سڳورا ان کي عالم اوسط پڻ سمجهن ٿا. جبروت کي عام طور هاهوت ۽ لاهوت کان هيٺ البت ملڪوت ۽ ناسوت کان مٿي درجي تي ليکيو ويندو آهي انهن پنجن کي گڏي حضرات خمس الاهي چون ٿا.

لاهور: انسان جي اها زندگي جنهن ۾ هو ملائڪن کان بہ وڌيڪ خدا جي ويجهو آهي. هن کي عالم هويت، عالم ذات، عالم بيرنگ، عالم اطلاق يا عالم بحث پڻ چون ٿا.

[لطائف اشرفي ڪراچي ص 317، سردلبران ڪراچي ص 126، اصطلاحات تصوف

ڪراچي ص 30] [رساله حق نما دارا شڪوه ص ۶ ۸-]

[The Concise Encyclopedia of Islam Cyril Glasse Revised edition. 2001 P-142].

ص ۲۶ س ۲۳: لن يلج الملكوت من لم يولد مرتين

هيءُ قول حضرت عيسيٰ عليه السلام ڏانهن منسوب آهي. امام رباني مڪتوبات جي دفتر سوم جي مڪتوب 89 ۾ ان جو حوالو ڏئي ٿو. مثنوي روميءَ ۾ هن سلسلي ۾ هيٺيون شعر موجود آهي.

زاده ثاني ست احمد درجهان

صد قيامت بود اور اندر عيان

يعني: پيغمبر اسلام محمد ﷺ جنهن جو عرش تي نالو احمد آهي، اها ٻي ولادت آهي. هو پاڻ کلم ڪلا سو قيامتون هو.

[مڪتوبات جلد سوم، ص 263 فرهنگ ماثورة متون عرفاني ص 549، مثنوي

دفتر چهون، 751 مولوي چه مي گويد. بخش اول ص 272]

ص ۲۷ س ۱: ظل "ظلال"

ظل عربي زبان جو لفظ آهي جنهن جي لغوي معنيٰ آهي پاڇو.

امام رباني دفتر سوم جي مکتوب 89 ۾ ظل جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته واضح رهي ته ڪنهن شيءِ جي ظل مان مراد انهيءَ شيءِ جو ٻئي يا ٽئين مرتبي ۾ ظهور آهي. مثلاً زيد جي صورت جيڪا آئيني ۾ نظر اچي ٿي اهو ٻئي مرتبي ۾ زيد جو ظل يا زيد جو ظهور آهي. پر زيد پنهنجي ذات جي حد تائين اصل وجود جي مرتبي ۾ آهي جنهن پاڻ کي پنهنجي ظل سبب آئيني يا آئينن ۾ ظاهر ڪيو آهي ۽ ظاهر آهي ته انهيءَ سان زيد جي ذات ۽ صفات ۾ ڪا تبديلي يا ڦيرو ڪونه ٿو اچي.

امام رباني انهيءَ ساڳي مکتوب ۾ مثنوي روميءَ جي حوالي سان انسان جي ظل هجڻ بابت ۽ اهو ته هو ڪنهن جو ظل آهي يا سندس ڪهڙي حيثيت آهي، هيٺيان شعر آندا آهن.

چون بدانستي تو او را از نخست
سوئي آن حضرت نسب كردي درست
وآنك ندانستي كه ظل كيستي
فارغي گرمري وگر زبستي

معني: جڏهن توکي هن بابت ابتدا کان ئي ڄاڻ هئي، تڏهن ته تو ان حضرت ڏانهن پنهنجي نسبت قائم ڪئي هاڻي جيڪڏهن توکي خبر ناهي ته تون ڪنهن جو ظل يا پاڇو آهين، ته تون فارغ آهين پوءِ تون مري يا جيئرو رهين. ظلال جو مرتبو ڇا آهي، ان لاءِ ڏسو امام ربانيءَ جو مکتوب ۸۳ دفتر دوم.

[مکتوبات اردو دفتر سوم مکتوب 89، 263 ۽ 264، دفتر دوم، ص 83]

ص ۲۷ س ۱۲: رشحات

ڪتاب جو پورو نالو ’رشحات عين الحيات‘ آهي ۽ اهو فخر الدين علي بن الحسين الواعظ ڪاشفي جي تصنيف آهي. ان ۾ سڀني نقشبندي حضرات خاص طور خواجه عبيدالله احرار جا حالات نهايت تفصيل سان بيان ڪيا ويا آهن. اهو ڪتاب سال 1911ع ۾ منشي نولڪشور ڪانپور مان ڇپيو هو. ان کان پوءِ ايران مان ڊڪٽر علي اصغر معينيان جي تصحيح سان 1356 ش ۾ پڻ شايع ٿيو آهي.

[رشحات عين الحيات طهران، سال 1365]

ص ۲۷ س ۷: فلڪ قمر

ابن عربي فص ادرسيه ۾ فلڪ شمس کي پندرهون فلڪ قرار ڏنو آهي. هو چوي ٿو ته ست ان کان مٿي آهن ۽ ست هيٺ آهن. جيڪي ست هيٺ آهن انهن جا نالا هن ريت آهن (۱) فلڪ زهره (۲) فلڪ کاتب (۳) فلڪ قمر (۴) باه جو کره (۵) هوا جو کره (۶) پاڻي جو کره (۷) مٽي جو کره.

[فصوص الحکم "اردو" لکنوي "ص ۱۰۶]

ص ۲۷ س: انوار قاهره

هيءَ اصطلاح سهروردي مقتول جي تصنيفن ۾ خاص طور حڪمت الاشراق وغيره ۾ ملي ٿو جتي هو ان مان مراد 'عقول' وٺي ٿو.

[فرهنگ اصطلاحات شيخ اشراق ص ۱۸۴]

ص ۲۷ س ۲۲: ابن حجر جي شرح اسعاف

ابن حجر جي لقب سان به وڏا ناليوارا مصنف ٿي گذريا آهن. هڪڙو ابن حجر عسقلاني ۽ ٻيو ابن حجر مڪي هيتي. هتي ابن حجر مڪي مراد آهي جنهن سنه 974 هه ۾ وفات ڪئي ۽ اسعاف الابرار شرح مشكاة الانوار نالي ڪتاب لکيو جنهن ڏانهن هتي اشارو آهي.

[ايضاح المکنون في الذيل علي كشف الظنون

من اسامي الکتب الفنون" جلد 6، ص 312]

ص ۲۹ س ۵: الوقت سيف قاطع

صوفين جو مشهور مقولو آهي. هن جو مطلب آهي ته وقت زندگيءَ کي ڪپيندڙ تلوار آهي. امام ربانيءَ دفتر اول جي مڪتوب 34 ۾ هن مقولي جي پنهنجي طرفان سولي سمجهاڻي ڏني آهي. مثنوي روميءَ جي هيٺين ٻن شعرن ۾ صوفين جي مناسبت سان وقت جي اهميت نهايت سهڻي نموني سمجهايل آهي.

قال اطعمني فاني جائع

واعتجل، فالوقت سيف قاطع

معني: هن چيو مونکي کاراءِ پيار جو آءِ بکاييل آهيان جلدي ڪر جو وقت ڪپيندڙ تلوار

آهي.

[مثنوي رومي شعر ۱۳۲ " ص ۲۴

مکتوبات امام رباني " دفتر اول ص ۱۵۰]

ص ۲۹ س ۸: ان الله في دهرکم نفحات فتعرضوا لها

هيءَ حديث آهي جيڪا حديث جي ڪتابن جهڙوڪ الاوسط التمهيد، الفرج ۾ ابوهريره رضه جي روايت سان آندل آهي. جيتوڻيڪ ان جي اسناد ۾ اختلاف آهي.

امام غزاليءَ هي حديث احياءِ ۾ ٽن هنڌن تي آندي آهي. پهريون ڀيرو جلد اول ۾، ٻيو ۽ ٽيون ڀيرو ٽئين ۽ چوٿين جلد ۾ ان جو ذڪر ڪيو آهي. مولانا رومي مثنويءَ ۾ ان ڏانهن هن طرح اشارو ڪيو آهي.

گفت پيغمبر که نفحتهاي حق اندرين ايام مي آردسبق

گوش هش داريد اين اوقات را در ربايد اين چنين نفحات را

معني: پيغمبر ﷺ فرمايو آهي ته الله پاڪ جي ذات جي سرهاڻ هن زماني ۾ پئي هلي. انهن گهڙين لاءِ ڪن لائي ويهو ته جيئن اها سرهاڻ توهان تائين پهچي.

[مثنوي رومي نڪلسن دفتر اول شعر 1952-1951،

احياءِ العلوم وبذيله. العلامة العراقية ص 215، 215]

ص ۳۱ س ۶: لمعات

هيءَ فخرالدين عراقي (وفات ۶۸۸ / ۱۲۸۹) جي مشهور تصنيف آهي جيڪا بهترين نشر ۽ نظم جو شاهڪار آهي. هو اصل ۾ همدان جو هو ۽ قلندر جي ٽولي سان سفر ڪندو اچي ملتان نڪتو. اتي کيس شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جي صحبت نصيب ٿي جنهن کيس پنهنجو خليفو ۽ نياڻو بنايو. شيخ جي وفات کانپوءِ هو بغداد ۽ اتان وري قونيه ويو جتي شيخ صدرالدين قونويءَ جي صحبت ۾ شامل ٿيو. جنهن کان فصوص الحکم جو درس ورتائين. فصوص کان متاثر ٿي پنهنجو رسالو 'لمعات' تصنيف ڪيائين، جنهن ۾ ڪل ۲۸ لمعا يعني چمڪات آهن. بنيادي طور انهن ۾ خدا، ڪائنات ۽ انسان جي باهمي تعلق جي سمجهاڻي عشق جي حوالي سان ڪئي وئي آهي. انهيءَ چوڻ ۾ ڪو وڌاءِ ڪونه ٿيندو ته هو ذات خداوندي

کي عشق ۽ محبت جي برابر سمجهي ٿو يا محبت کي ئي حقيقت ۽ حق قرار ڏئي ٿو جنهن جو بنياد هو ان حديث کي سمجهي ٿو. 'الله جميل' ويحب الجمال' يعني 'الله حسين آهي ۽ حسن کي پسند ڪري ٿو.' عراقي وحدت وجودي فڪر جي تشريح به ان لحاظ سان ڪري ٿو. عراقي فارسي زبان جو اعليٰ پائي جو شاعر هو ۽ سندس ديوان موجود آهي. چون ٿا ته سندس غزل جو هي مطلع ٻڌي بهاءُ الدين ڏاڍو متاثر ٿيو ۽ سندس وڏي قدرداني ۽ همت افزائي ڪيائين.

نخستين باده کاندر جام کردند

زچشم مست ساقی وام کردند

معني: شروع کان جڏهن پيالي ۾ شراب اوتيائون ته پياريندڙ ساقيءَ جي مست نگاهه ٿي ان کي خمار آور بنائي ڇڏيو. مولانا جامي لمعات جي اشعة اللمعات نالي سان شرح لکي، جنهن جو حوالو پڻ هن ڪتاب ۾ هڪ هنڌ آيل آهي.

[Mystical Dimenisions of Islam A. Schimmel.

Divine Flashes William Chittick P-353

ديوان ڪامل عراقي اسماعيل شاهرودي ص ۸۶]

ص ۳۱ س ۱۰: شيخ حميد الدين ناگوري

حميد الدين جي نالي سان هندستان ۾ ٻه مشهور صوفي ٿي گذريا آهن، هڪڙو آهي قاضي حميد الدين ناگوري (وفات 642 هـ) ٻيو آهي صوفي حميد الدين سوالي ناگوري (وفات 673 هـ). هتي اسان جو واسطو پوئين سان آهي جيڪو حضرت معين الدين چشتي اجميريءَ جو مريد هو. هن کي سلطان التارڪين جي لقب سان به ياد ڪن ٿا سندس شيخ بهاءُ الدين زڪريا ملتاني سان خط وڪتابت پڻ ملي ٿي، جن ۾ هو کانسواءِ دنيا جي مال متاع گڏ ڪرڻ بابت سوال جواب ڪري ٿو. هن جي تصنيفات ۾ ڪجهه ننڍا ننڍا رسالا ۽ ڪجهه شعروشاعري شامل آهي. البت وفات کان گهڻو پوءِ سندس پوٽي ملفوظات کي 'سرر الصدور' نالي سان مرتب ڪيو. شيخ حميد الدين جي رسالن ۾ رساله العشق، رساله السلوك، رساله السماع ۽ اصول الطريقة شامل آهن. هن پوئين رسالي جو شيخ عبدالحق محدث دهلوي پڻ ذڪر ڪري ٿو جنهن جو حوالو هتي گرهوڙي ڏئي ٿو. ناگوريءَ بنيادي طور امام غزاليءَ، قشيري ۽ شيخ شهاب الدين سهروردي جي

فکر مان مستفید نظر اچي ٿو جن مان هو حوالا ڏئي ٿو. 'اصول طريقت' توڙي ٻيا رسالا گهڻي ڀاڱي سوال جواب جي انداز ۾ پر نهايت سليس نموني ۾ لکيل آهن. اصول طريقت اصل فارسيءَ ۾ آهي جنهن جو ڪجهه حصو سوالن جوابن جي صورت ۾ آهي. گرهوڙيءَ جنهن اصل عبارت جو هن ڪتاب جي صفحي 107 ۽ 108 عربيءَ ۾ اختصار ڪيو آهي، اها اهم هجڻ ڪري اصل فارسيءَ ۾ پيش ڪجي ٿي:

'بعض ارباب تحقيق چنين گویند که حق سبحانه تعالیٰ را طلب باید کرد و بعض گویند که طلب نشاید کرد. تو هیچ کدام ازین دو قول را باطل ندانی و هر دورا حق شناسی و هان در نظر تو ضد ننماید. برخلاف یک دیگر که دو حکم برخلاف یک دیگر آن زمان آید که از یک جهت باشد. آنکه گوید که طلب شاید کرد یعنی اگر طلب نکنی تعطیل بود و آنکه طلب نباید کرد یعنی اگر طلب کنی تشبیه بود " این هر دو معنی لایق حق نیاید پس چه باید کرد آنکه طلب چون مشبهان نکنی و ترک طلب چون معطلان نکنی. یعنی طلب نکنی و طلب فرونگذاری که او درجهتی نیست تا دران حرکت دور کنی، مکانی نیست تا آن مکان لازم گیری " آینده نیست تا بد عا وزاری بخواهی و دور نیست تا بنزدیک اوشوی " گم شده نیست تا بتفقدش کنی، زمانی نیست تا منتظر زمان باشی و مکانی نیست تا ملازم مکان کردی " این هم نفی طلب است و حق است اثبات.

وري جيڪڏهن پڇن ته هن کي ڪنهن ڏٺو آهي؟

هيءَ سوال جيئن جو ٽئين رساله اصول الطريقت ۾ آهي. البت ان جو جواب هتي ڪاتب جي سهو سببان صحيح نقل ۽ ڪتابت ٿيل ڪونهي. اسان ترجمو اصل عبارت کي مدنظر رکي درست ڪيو آهي ۽ ان کي هتي نقل ڪريون ٿا.

سوال: کس ويرا ديده است تا ويرا بنمايد.

جواب: ديده است آنکه بادیده است ني ديده است آنکه بر ديده است.

تادیده بود ديده، کجا آید دوست

خواهي که سوي ديده، برون آ از پوست

از ديده و دیدني چون تو بگذشتي

داني که کسی نیست و بینی که همه اوست

معني: جيستائين اهي ظاهري اکيون نظر اچن ٿيون، دوست ڪٿان نظر ايندو؟

جيڪڏهن تون ڏسڻ چاهين ٿو ته پوءِ پنهنجي بدن کان ٻاهر نڪر. جڏهن تون اکين ۽ انهن جي

ڏسڻ کان نڪري ٻاهر ٿيندين تڏهن توکي پتو پوندو ته ڪوئي ڪونهي ۽ تون ڏسندين ته سڀ ڪجهه هونئي آهي.

[سلطان التارڪين صوفي حميد الدين ناگوري تاليف پيرزاده احسن الحق فاروقي.
Studies in Muslim Philosophy and
Literatur Bashir Ahmed Dar. P-102] ص ۲۲۸ ۽ ۲۵۲

ص ۳۲ س ۱۴ ۽ ۱۷: تلوين ۽ تمڪين

تلوين جي لفظي معنيٰ رنگ بدلجڻ آهي ۽ صوفين جي اصطلاح ۾ هڪ حال مان ٻئي حال ۾ اچڻ يا ڦير گهير کي تلوين چون ٿا. ڪن صوفين جي نظر ۾ اهو گهٽ درجو آهي ليڪن ابن عربي ان کي ڪامل مقام سمجهي ٿو ۽ ان کي هون فرمان خداونديءَ جي مصداق سمجهي ٿو. ڪل يوم هو في شان يعني اها ذات هر ڏينهن هڪ ٻئي شان ۾ آهي. تمڪين مان مراد ٽڪاءُ آهي يعني جڏهن صوفي هڪ مقام تي آهي ۽ سندس دل کي قرار آهي.

[ڪتاب اللمع اردو ص 523، مڪتوبات امام رباني فارسي ايوب گنجي ص ۷۷۱]

ص ۳۲ س ۱۳: جمع ۽ تفرقه

مشهور صوفي جنيد بغداديءَ جي قول مطابق وجد جي حالت ۾ خدا جو قرب جمع آهي، ليڪن پنهنجي وجود جو احساس ۽ الله تعاليٰ کان جدائي يعني غيب جو احساس تفرقه آهي. شيخ شهاب الدين سهروردي وري چوي ٿو ته جڏهن صوفيءَ کي خدا جو وصال حاصل ٿئي ٿو ته اها جمع جي حالت آهي. پر جڏهن صوفي پنهنجو پاڻ کي ۽ ٻين شين کي الله تعاليٰ کان الڳ ڏسي ٿو ته اهو تفرقه آهي. تاهم اهي ٻئي حالتون هڪٻئي جي تڪميل ڪن ٿيون. انهيءَ ڪري جيڪڏهن ڪو جمع جو انڪار ڪري ٿو ته ڄڻ خدا جي صفتن جو انڪار ڪري ٿو. پر جيڪڏهن تفرقه جو انڪار ڪري ٿو ته هو الحاد جو شڪار ٿئي ٿو جيڪو خدا جو انڪار آهي. ٻين لفظن ۾ جمع مان مراد فنا في الله آهي ۽ تفرقه مان مراد عبوديت آهي.

هن سلسلي ۾ جنيد بغداديءَ جو هيءُ قول نهايت معنيٰ خيز آهي: 'الجمع بلا تفرقة زندقہ وجمع الجمع توحيد' يعني جمع بغير تفرقه زنديق هجڻ برابر آهي، پر جمع جو جمع توحيد آهي، ان جو مطلب آهي حق تي قائم رهي خلق جو مشاهدو ڪرڻ.

كشف المحجوب ۾ وري ابو الحسن نوري جو هي قول نقل ٿيل آهي: 'الجمع بالحق تفرقة عن غيره والتفرقة من غيره جمع به' يعني حق سان گڏجڻ غير الله کان جدا ٿيڻ آهي ۽ غير الله کان جدا ٿيڻ حق سان گڏجڻ آهي.

[شرح كشف المحجوب اردو ڪيپتان واحد بخش سيال ص ۲۳: ڪشاف اصطلاحات
فلسفہ ص ۲۶]

ص ۳۳ س ۱: النهاية (هي) الرجوع الي البداية

هيءُ جنيد بغداديءَ جو قول آهي جيڪو نقشبندي صوفين وٽ هڪ خاص معنيٰ ۾ استعمال ٿئي ٿو. امام ربانيءَ پنهنجي مڪتوب 99 دفتر اول ۾ آندو آهي. قول جو مطلب آهي ته انتها تي پهچڻ ابتدا طرف رجوع ڪرڻ آهي. هن جي سمجهاڻي ڏيندي هو چوي ٿو ته مبتدي يا سيڪڙاڻ لاءِ اهو سولو آهي ته هو مخلوقات کان منهن موڙي حق تعاليٰ ڏانهن مڪمل طور متوجہ رهي، پر منتهي يعني پهتل شخص لاءِ مخلوقات کان منهن موڙڻ محال آهي. بلڪ هن کي هر وقت مخلوقات ڏانهن متوجہ رهڻ انهيءَ مقام لاءِ لازمي آهي. هو وڌيڪ چوي ٿو ته ٻنهي ۾ هي فرق آهي ته مبتدي حجابن ۾ ويڙهيل آهي، جڏهن ته منتهيءَ کان سڀ حجاب هٽي چڪا آهن.

[مكتوبات اردو دفتر اول مڪتوب 99 صفحہ 274 275 ۽ مڪتوب 290، ص 412]

ص ۳۵: ابن عربي

اندلس جو مشهور فلسفي صوفي مرسية ۾ ۵۶۰ھ ۾ ڄائو ۽ قرطبه ۽ اشبيلية ۾ تعليم حاصل ڪيائين. زندگيءَ جو وڏو عرصو مصر، مراکش، شام، بغداد ۽ مڪي مديني ۾ گذاريائين. هو پنهنجي وقت جي وڏن عالمن ۽ صوفين سان مليو ۽ انهن کان گهڻو ڪجهه حاصل ڪيائين. سندس تصنيفات جو تعداد پنج سئو کان مٿي آهي. هو ساڳئي وقت هڪ وڏو نثر نگار به هو ته ايڏو ئي وڏو شاعر به هو. سندس مشهور تصنيفات ۾ فتوحات مڪية ۽ فصوص الحڪم آهن. پهرين ڪتاب لکڻ ۾ هن پنجويهين سالن کان وڌيڪ عرصو صرف ڪيو ۽ موت کان ڪجهه وقت اڳ ان کي مڪمل ڪيائين. فصوص الحڪم لاءِ لکي ٿو ته اهو سال ۶۲۷ھ هو جڏهن هن خواب ڏٺو جنهن ۾ حضور ڪريم ﷺ جن کيس هڪ ڪتاب ڏئي رهيا هئا. بس فصوص جي لکڻ جو اهو اشارو هو. هن سال ۶۳۸ھ ۾ وفات ڪئي.

فتوحات مڪيه ابن عربيءَ جي فڪر جو گويا انسائيڪلوپيڊيا آهي، جيڪو چئن ضخيم جلدن تي مشتمل آهي. ان لحاظ کان فصوص کي سندس سموري فڪر جو ماحصل يا نچوڙ چئي سگهجي ٿو.

ابن عربيءَ کي 'وحدت وجودي' فڪر جو باني چيو وڃي ٿو، حالانڪ هن پاڻ اهو اصطلاح استعمال نه ڪيو آهي. بهرحال انهيءَ فڪر جي حوالي سان ابن عربيءَ جو اسلامي دنيا ۾ ۽ خاص طور ايران ۽ هندوستان ۾ وڏو اثر ٿيو.

سندس فڪر جا وڏي ۾ وڏا شارح صدر الدين قونوي، عراقي ۽ مولانا جامي آهن.

تصوف جا مشهور سلسلا چشتي، سهروردي، قادري ۽ نقشبندي پڻ ابن عربيءَ جي فڪر کان متاثر ٿيا آهن. البت سورهين صديءَ ۾ امام ربانيءَ ابن عربيءَ جي گهڻين ڳالهين سان اتفاق نه ڪيو آهي ۽ انهن تي پنهنجي مڪتوبات ۾ چڱيءَ ريت تنقيد ڪئي آهي. ليڪن ايترو ضرور چئبو ته سندس مخالفن کان موافقن جو تعداد تمام گهڻو آهي.

[محي الدين ابن عربي آثار وحيات مڪتوبات ۽ مبدا معاد]

ص ۳۷ س ۱۷: ماتجلي الله لشيء ثم احتجب عنه

هيءُ قول ٿوري تبديليءَ سان ڪتاب مشارق الدراريءَ جيڪو سيف الدين سعيد فرغاني جي تصنيف آهي، ان ۾ هن ريت آيل آهي:

ما تجلي الله لشيء فاحتجب عنه بعد ذلك يعني الله تعاليٰ ڪنهن شيء تي تجلي ڪري ٿو ته پوءِ وري ان کان پاڻ ڪونه ٿولڪائي.

[فرهنگ ماثورات متون عرفاني ص 458]

ص ۳۷ س ۲۴: تخلي ۽ تجلي

ابن عربي فتوحات ۾ هنن کي مقامات ڄاڻائي ٿو.

مقام ان صفت کي چئي ٿو جنهن ۾ ثابت قدمي هجي ۽ ان کان هيڏي هوڏي ٿيڻ منع آهي. مثلاً توبه جو مقام پهريون مقام آهي. مقام جي مقابلي ۾ حال اها صفت آهي جيڪا بدلي رهي ٿي جيئن سکر، محو، رضا وغيره.

تخلي مان مراد ٻانهي جو انهن سڀني مشغولين کان منهن موڙڻ آهي، جيڪي خدا جي راه ۾ رکاوٽ آهن.

تجلي مان مراد پاڻ کي اخلاق الاهي سان سينگارڻ آهي. يعني تخلقو باخلاق الله ليڪن مٿريقت ۾ وري اسماء جو تخلق پڻ شامل آهي.
[فتوحات مڪيه عربي ۱۳ ص ۱۶۰ ۽ ۲۰۵]

ص ۳۷ س ۱: غين

غين هيءَ لفظ هڪ ضعيف حديث ۾ آيو آهي، جيڪا پاڻ ڪريم ﷺ جن ڏانهن منسوب آهي جو چيائون ته منهنجي دل تي ڪڪر چانئجي وڃن ٿا ته پوءِ آءٌ ڏينهن ۾ سو پيرا استغفار ڪريان ٿو. بهرحال عالمن جو چوڻ آهي ته سندن دل مبارڪ تي ”غين“ جو چانئجڻ ناممڪن آهي، ڇو ته مٿن ڪنهن به مخلوق جو غلبو نٿو ٿي سگهي.

مشهور صوفي ابو علي رود باري هڪ عربي شعر ۾ هيئن چوي ٿو.

الغين يحبس عن تحصيل لبسته
لقلب لابس حق بان عن الله

ترجمو: جنهن حق جو لباس پاتو هجي ۽ ان جي دل ”غين“ جي بيمارين کان پري هجي، ان تي غين جو لباس چڙهي نٿو سگهي.

محمود شبستريءَ جي گلشن راز ۾ پڻ هيٺيون شعر ملي ٿو.

تعين نقطه وهمي است برعين
چوعينت گشت ما في غين شد عين

ترجمو: تعين خيالي نقطو آهي عين جي مٿان. جڏهن تنهنجو عين صاف ٿيندو ته غين پاڻهي عين ٿي پوندو.

[ڪتاب اللمع اردو ص ۵۳۵ مفاتيح الاعجاز شرح گلشن راز فارسي ص ۱۹۹]

ص ۳۷ س ۲۰ کان ۲۳

يا مونسى بالليل ان هجع الوري

ومحدثي من بينهم بنهار

هي شعر ابن عربن جي مشهور تصنيف فتوحات مڪيه جي ايڪيتاليهين باب اهل الليل جي معرفت هيٺ آندل آهي، جتي هورات جي فضيلت ۽ رات جو قيام ڪندڙ عارفن جي

فضائل جي باري ۾ گفتگو ڪري ٿو. هو چوي ٿو ته دراصل رات الله جي لاءِ آهي، ۽ ڏينهن انسان لاءِ آهي.

[الفتوحات المكيه جلد چوٿون ص 43 تحقيق و تقديم دكتور عثمان يحيى: القايره
1975ع]

ص ۳۸ س ۲۲: من عرف ربه كل لسانه

هيءَ قول جليل القدر صوفي دانشور جنيد بغداديءَ جو آهي. تصوف جي معتبر ڪتابن ۾ ان جا اڪثر حوالا ملن ٿا.
[فرهنگ ما ثورات متون عرفاني ص 533]

ص ۳۸ س ۱۹: وصل عرياني

گرهوڙي فتح الفضل ۾ وضاحت ڪندي لکي ٿو ته حقيقي معبود جو ڪنهن مظهر (جلوه گاه صورت) کان سواءِ پڌرو ٿيڻ اهو وصل عرياني آهي. امام رباني دفتر اول جي مڪتوب 20 ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته جڏهن هر قسم جا حجاب وجودي خواه اعتباري هتي وڃن پوءِ اهي علمي يعني ذهني طور هجن يا خارجي طور هجن. اهڙيءَ صورت ۾ وصل عرياني حاصل ٿئي ٿو ۽ وجد (ملي وڃڻ) حقيقي طور ثابت ٿئي ٿو. اهو مقام نبي ڪريم ﷺ جي ڪامل تابعدارن کي نصيب ٿئي ٿو. دفتر اول جي مڪتوب 294 ۾ پڻ وصل عرياني تي وڌيڪ روشني وڌي وئي آهي.

مولانا رومي مثنويءَ جي ڇهين دفتر ۾ هڪ شعر اندر اهي ٻئي لفظ عريان ۽ وصال نهايت شاعرانه انداز ۾ استعمال ڪيا آهن.

من شدم عريان زتن، او از خيال

تاخرامر در نهايات الوصال

معني: آءُ پنهنجي جسم کان الڳ ٿيان ۽ هو پنهنجي خيال کان ته جئن آءُ وصل جي

آخري حد تي پهچي وڃان.

[مڪتوبات اردو دفتر اول ص ۹۲، دفتر دوم ص ۳۰ مثنوي رومي دفتر ڇهون شعر

۲۶۱۹، فتح الفضل سنڌي ص ۱۱۴]

ص ۳۸ س ۲۰: 'مقام محمدي' ۽ 'وصل عربياني'

هن سلسلي ۾ امام رباني هيئنن لکي ٿو، 'چاڪاڻ ته اها تجلي ذاتي جنهن ۾ اسماء، صفات، شيون ۽ اعتبار سڀ ختم ٿي وڃن ٿا. اتي ڪنهن به لحاظ سان ها يا نه (ايجاب اثبات ۽ سلب ونفي) جي ڪا گنجائش نٿي رهي ته اها ولايت سرور ڪائنات ﷺ سان مخصوص آهي. جتي سڀ وجودي توڙي اعتباري حجاب به هتي وڃن ٿا، پوءِ اهي ذهني هجن توڙي خارجي، اهو سڀ انهيءَ مقام ۾ ٿئي ٿو. انهيءَ مرحلي تي وصل عربياني حاصل ٿئي ٿو،'
[مکتوبات دفتر اول مکتوب ۲۱، اردو ص ۹۱]

ص ۳۹ س ۴

اهو آئين آهي جيئن تون پنهنجي صورت آئيني ۾ ڏسين
بان تري صورتڪ في مرآة الحق.....

يعني تون پنهنجي صورت کي حق جي آئيني ۾ ڏسين ٿو. ٻين لفظن ۾ تون حق کي ڪونه ٿو ڏسين. ابن عربي هن نظريي کي وڏي تفصيل سان فتوحات توڙي فصوص ۾ بحث هيٺ آندو آهي. فص شيشيه ۾ هيءَ عبارت آيل آهي:

والتجلي من الذات لا يكون الا بصورة المتجلي له فالمتجلي له ما رأي صورته في مرآة الحق وما رأي الحق ولا يمكن ان يراه. معني ذات جي تجلي صرف تجلي واري (ملندڙ) جي صورت ۾ ٿئي ٿي ۽ انهيءَ ڪري اهو تجلي وارو حق جي آئيني ۾ پنهنجي صورت کانسواءِ ٻيو ڪجهه نٿو ڏسي ۽ اهو حق تعاليٰ کي نٿو ڏسي چو ته هن کي ڏسڻ ممڪن ئي ناهي.

[مکتوبات دفتر اول اردو ص ۳۱۲ فصوص الحکم "ذهين شاه تاجي" ص ۶۷]

هن جي مقابلي ۾ امام رباني پنهنجو اهو نقطه نظر مکتوب ۱۲۵ دفتر اول ۾ ڏنو آهي جتي هو خالق ۽ مخلوق جي وچ ۾ مظهريت کانسواءِ ٻي ڪنهن نسبت کي نٿو مڃي. وجودي صوفين لاءِ، جيڪي اتحاد يا عينيت يا سريان جا قائل آهن، انهن لاءِ چوي ٿو ته اهي سکر جي حالت ۾ آهن. بلڪ هو اهو به چوي ٿو ته اهو سوفسطائين جو مسلڪ آهي.

ص ۴۰ س ۱۲: سيريا سفر

انسان جي دل يا قلب جو خدا جي ذات ڏانهن متوج ٿيڻ ان کي صوفين سيريا سفر سان تعبير ڪيو آهي ۽ انهيءَ سيريا سفر تي ڪندڙ کي سالڪ ڪوٺيو آهي. ٻين لفظن ۾ سالڪ جو

هڪ حال کان ٻئي حال تائين، هڪ مقام کان ٻئي مقام تائين يا هڪ تجلِيءَ کان ٻي تجلِيءَ تائين پهچڻ کي سير جو نالو ڏنو ويو آهي، سير جا عام طور هيٺيان قسم آهن (1) سير آفاقي (2) سير الي الله (3) سير انفسي (4) سير في الله (5) سير مع الله امام رباني معارف لڊنيه ۾ وضاحت ڪندي چوڻ ٿا.

سير الي الله مان مراد اها حرڪت علمي آهي جنهن ۾ بلڪل هيٺين يعني اسفل علم کان اعليٰ علم تائين رسائي ٿئي ٿي. ايتريقدر جو آخر ۾ سالڪ سڀني ممڪن علومن جي حاصل ٿيڻ کانپوءِ انهن جو زوال به محسوس ڪري ٿو، پر اها حالت کيس واجب ذات جي علم تائين پهچائي ٿي. انهيءَ حالت کي فنا به ڪوٺين ٿا مطلب ته غير حق جڏهن مڪمل طور نظر کان زائل ٿي ويو ۽ اکين آڏو ٻي ڪنهن جو نشان باقي نه رهيو ته اها فنا آهي ۽ سالڪ طريقت جي مقرر مقام تي پهچي ويو. انهيءَ سان سير الي الله مڪمل ٿي ويو.

سير في الله فنا کانپوءِ اثبات يعني بقا جي طرف آهي. جڏهن سالڪ اهڙي مقام تي پهچي ٿو ته انکي محسوس ٿئي ٿو ته ان جي سمجهاڻي ڏيڻ يا ان باري ۾ ڪجهه ٻڌائڻ ناممڪن آهي. ان مقام جي صحيح معنيٰ ۾ ڪو وضاحت ڪري نٿو سگهي، چوڻ ته ان جو ادراڪ ئي مشڪل آهي. انهيءَ سير کي بقا جو نالو به ڏين ٿا. هڪڙن وري ان کي اسما کان صفات جي ذريعي واحديت جو سفر ڪوٺيو آهي.

سير عن الله بالله يعني الله جي طرف کان الله سان گڏ سير. ان جو مطلب هڪ لحاظ کان واپسيءَ جو سفر آهي. جڏهن سالڪ اعليٰ کان اسفل طرف اچي ٿو. اهڙيءَ صورت ۾ سالڪ الله سان گڏ هوندي الله کي وساري ويهي ٿو ۽ الله جي طرف کان واپسي اختيار ڪري ٿو. سندس اها حالت واصل ۽ مهجور يا قريب ۽ بعيد واري آهي.

مولانا رومي زاهد ۽ عارف جي سير بابت چوي ٿو:

سير زاهد هر مهلي يڪ روزه راه

سير عارف هر دمي تاتخت شاه

ترجمو: زاهد جو سير هڪ مهيني ۾ هڪ ڏينهن جي مسافري برابر آهي. پر عارف پنهنجي سير ۾ هر گهڙيءَ بادشاه جي تخت تائين پهچي ٿو.

سير في الأشياء الله جيڪو چوٿون سير آهي اهو جڻ سير در اشيا آهي ان جو تعلق به نزول سان آهي يعني جڏهن بقا حاصل ٿي وئي ته هر شيءِ خدا جي ذات جي مظهر طور نظر اچڻ لڳي ٿي.

هتان معلوم ٿيو ته پهريون سير آخري سير چوٿين جي مدمقابل آهي جڏهن ته ٻيو ۽ ٽيون هڪٻئي جي مقابل آهن. مطلب ته سير الي الله، ۽ سير في الله خود ولايت کي حاصل ڪرڻ لاءِ آهن ۽ انهن مان مراد فنا ۽ بقا آهي. ٽيون ۽ چوٿون سير دعوت جي مقام لاءِ آهن ۽ انڪري نبين ۽ پيغمبرن لاءِ مخصوص آهن.

امام رباني مکتوبات جي دفتر دوم جي مکتوب 42 ۾ سير الي الله کي سير آفاقي پڻ ڪوٺيو آهي ۽ سير في الله کي سير انفسي پڻ ڄاڻايو آهي. ان جي سمجهاڻي ڏيندي هو چوي ٿو، سير آفاقي جو مطلب آهي ته سالڪ پنهنجي خصلتن جي تبديلي کي عالم مثال جي آئيني ۾ مشاهدو ڪري ۽ پنهنجو پاڻ کي انهيءَ عالم ۾ منتقل ٿيندي ڏسي. سير في الله وري سير انفسي ان ڪري آهي ڇاڪاڻ ته هتي سالڪ تخلقو باخلاق الله جو مظهر ٿي وڃي ٿو. بهرحال ٻنهي سير آفاقي ۽ انفسي جي نتيجي ۾ فنا ۽ بقا حاصل ٿئي ٿي، جيڪي ولايت جو پيش خيمو آهن.

امام صاحب اڳتي فرمائي ٿو ته ڪن مشائخن جي نظر ۾ حديث ۾ جن ستر هزار پردن جو ذڪر آهي، اهي سڀ پردا سير آفاقي ۾ ڪجي وڃن ٿا، اهو هيئن ته ستن لطيفن مان هر لطيفي سان ڏهه هزار پردا زائل ٿين ٿا. اها حديث شريف هن ريت آهي: ان الله سبعين الف حجاب من نور وظلمة يعني بيشڪ الله تعاليٰ جي لاءِ روشني ۽ اوندھ جا ستر هزار پردا آهن.

[رساله قدسيه خواجه محمد پارسا ص 179، 2، 180 معارف لدنيه اردو ص 162، 3]

مکتوبات دفتر دوم ص 137، 138 4 طريق الاشاد فقير الله علوي ص 167]

ص ۴۱ س ۶: انت غمامة علي شمسك، فاعرف حقيقة نفسك

هيءَ قول ابن عربي جي تصنيف ’ڪتاب الاسرا الي مقام الاسري‘ ۾ آيل آهي. انهيءَ مختصر تصنيف ۾ هو مثالي انداز ۾ آسماني يا روحاني سير جو بيان ڪري ٿو. البت هتي گرهوڙي جنهن ’شرح الاسراء‘ جو ذڪر ڪري ٿو، ان بابت خبر نه پئجي سگهي آهي.

[رسائل ابن عربي بيروت ص ۱۴۲، ماز بالاييم وبالامي روم، فارسي ص ۱۸]

ص ۴۲ س ۱۷: صورت ۽ معنيٰ

صورت ۽ معنيٰ جا اصطلاح صوفيانہ لحاظ کان مولانا روميءَ نهايت معنيٰ خيز انداز ۾ ۽ بي شمار نموني ۾ استعمال ڪيا آهن جيئن هو چوي ٿو:

صورت از معني چون شیراز بیشه دان یا چون آواز وسخن زانديش دان
معني: صورت جو واسطو معني سان ائين آهي جيئن شينهن جو جهنگل سان يا جيئن
آواز ۽ ڳالهائڻ جو خيال سان آهي.
هڪٻئي هنڌ چوي ٿو.

چند صورت آخر اي صورت پرست جان بي معنيٽ از صورت نرست
معني: اي صورت جا پوڄاري آخر کيستائين صورت پرستي ۾ مبتلا
رهندين. تنهنجي بي معنيٽ جان اڃان تائين صورت جي قيدڪان آزاد نه ٿي آهي.
صورت مان مراد هي ظاهري عالم ۽ معنيٽ مان مراد حقيقت يا ذات خداوندي آهي.
[مثنوي رومي دفتر اول - ۳۶۸ ۽ ۱۰۱۸]

ص ۳ ۴ ۳ ما في الوجود الا الله

هيءُ قول ابن عربيءَ وٽ فتوحات مڪيه ۾ ملي ٿو.
[فتوحات مڪيه فارسي معارف بخش هم ص ۲۴]

ص ۲ ۴ ۱۹ : جوهر ۽ عرض

فيلسوفن مطابق جيڪا شيءِ بالذات قائم آهي اها جوهر آهي ۽ جيڪا غير سان قائم
آهي اها عرض آهي. فلڪ يا آسمان ۽ ڪپڙو ٻئي جوهر آهن ڇو ته اهي بذات خود قائم آهن.
ليڪن فلڪ جي حرڪت ۽ ڪپڙي جو رنگ جهڙوڪ سفيد ۽ ڪارو وغيره اهي عرض آهن. هڪ
ٻي سمجهاڻي موجب ملائڪ، ارواح، افلاڪ، حيوانات، نباتات، جمادات ۽ ٻي اهڙي مخلوق کي
جيڪا خود بخود قائم يعني موجود آهي، ان کي جوهر چون ٿا. عرض اهو آهي جيڪو جوهر جو
محتاج آهي يا ان جو ضد آهي يا جيڪو بذات خود قائم ناهي.

[مصطلحات علوم وفنون ص ۱۱۴]

ص ۳ ۴ ۱۴ : جامي، مولانا عبدالرحمن (1416/718، 1492/898)

فارسي زبان جو مشهور شاعر ۽ نثر نگار، عالم ۽ عارف، صوفي ۽ دانشور نائين صدي
هجري / پندرھين صدي عيسوي ۾ ٿي گذريو. هو جام جي ڳوٺ ۾ ڄائو ۽ موجوده افغانستان

جي شهر هرات ۾ وفات ڪيائين. هو نقشبندي سلسلي جي بزرگ سعد الدين ڪاشغري کان دست بيعت هو. ليڪن کيس خواجه عبيدالله احرار سان به وڏي عقيدت هئي، جيڪو پڻ نقشبندي سلسلي ۾ وڏو مقام رکي ٿو.

مولانا جاميءَ جي مشهور تصنيفن ۾ لوائح، لوايح، مثنوي هفت اورنگ، نفحات الانس، شرح ڪافيه، ڪليات، الدرۃ الفاخره ۽ اشعة اللمعات قابل ذڪر آهن.

مولانا جاميءَ کي تصوف جي فڪري دنيا ۾ ابن عربيءَ جو وڏي ۾ وڏو شارح سمجهيو وڃي ٿو ۽ هن سلسلي ۾ هن ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فصوص الحڪم جي شرح نقش اشعة النصوص في شرح نقش الفصوص 863ھ ۾ لکي.

اهڙيءَ طرح هن مشهور شاعر فخر الدين عراقيءَ جي تصنيف لمعات جي پڻ اشعة اللمعات نالي سان شرح لکي. هن پنهنجي شاهڪار تصنيف لوائح ۾ فارسي نثر ۽ نظم جو اعليٰ معيار قائم ڪندي ابن عربيءَ جي وحدت الوجودي فڪر جي نهايت متوازن ۽ عقلي انداز ۾ سمجهاڻي پيش ڪئي.

برصغير پاڪ وهند ۾ مولانا جاميءَ جي شاعريءَ ۽ فڪر کي تمام گهڻي مقبوليت حاصل ٿي، بلڪ ان حقيقت جون شاهديون موجود آهن ته سندس زندگيءَ ۾ ئي هن جون تصنيفون هتي پهچي چڪيون هيون. اهڙيءَ طرح برصغير سان زميني ويجهڙاڻپ سبب هو به هن سرزمين جي صوفين ۽ شاعرن، عالمن ۽ عارفين کان باخبر هيو. ايتريقدر جو پاڻ امير خسرو جي ڪن شعرن جي شرح پڻ لکيائين. جامي مولانا روميءَ جي مثنويءَ جو وڏو مداح هو، جيئن هن شعر ۾ ان جو اظهار ڪيو اٿس.

مثنوي مولوي معنوي

هست قرآن در زبان پهلوي

يعني مولانا روميءَ جي معنوي انداز ۾ لکيل مثنوي پهلوي يعني فارسي زبان ۾ لکيل قرآن شريف (جوروح) آهي.

[تصوف اسلام عبدالماجد دريا آبادي لاهور، ۱۹۱۰، نفحات الانس مقدمه تصحيح

وتعليقات، دڪتر محمود عابدي تهران 1375]

ص ۴۳ س ۴: دواني جلال الدين

هو فارس جي، ڳوٺ دوان ۾ پيدا ٿيو. وقت جي حڪمران کيس قاضي مقرر ڪيو ۽ ان جي فرمائش تي اخلاقيات ۾ ڪتاب اخلاق جلالِي لکيائين، جيڪو گهڻو مشهور ٿيو ۽ نصاب

۾ پڙهايو وڃي ٿو، جنهن ۾ هن اشراقي نقطئ نظر کي آڏو رکيو آهي. جتي هو افلاطون، ارسطو، فيثا غورث، بوعلی سینا وغيره جي نظرين تي بحث ڪري ٿو، اتي هو شهاب الدين سهروردي مقتول جي خيالن کي ترجیحي انداز ۾ پیش ڪري ٿو.

دوانيءَ جون ٻيون به ڪيتريون تصنیفات آهن. جن مان ڪيتريون نصابي ڪتابن جون شرحون آهن. ان کانسواءِ ڪلام ۾ سندس عقائد عضديه جي شرح ۽ سهروردي جي حکمت الاشراق جي شرح هياڪل النور مشهور آهن.

[فلسفیان اسلام برق ص 52، ڪشاف اصطلاحات فلسف ص 464، اخلاق جلالی یا لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق نول ڪشور 1916 ص 28]

ص ۴۳ س ۶: عطار فرید الدین (1120 / 617/1220)

فرید الدین عطار نیشاپوري فارسي زبان جو بلند پایہ صوفي شاعر آهي. نظم ۾ سندس ڪيترا ڪتاب جهڙوڪ منطق الطیر، دیوان عطار 'الاهی نام'، 'اسرار نام' مصیبت نام ۽ مختار نام مشهور آهن، لیکن نثر ۾ صوفین جي سوانح تي مشتمل تذکرہ الاولیاء سڀني کان زیادہ مشهور آهي.

هڪ اندازي موجب عطار جي شعرن جو تعداد هڪ لک کان وڌيڪ آهي. سندس شاعري سراسر عشق ۽ عرفان تي مشتمل آهي. مولانا رومي کيس هنن لفظن ۾ خراج عقیدت پیش ڪيو آهي.

عطار روح بود سنائي دوچشم ما ما از پئي سنائي و عطار آمدم

معني: عطار اسان جي روح مثل آهي ۽ سنائي جهڙوڪ ٻه اکيون. اسان سنائي ۽ عطار کانپوءِ آيا آهيون.

فکري لحاظ کان عطار کي وحدت وجودي فکر جو وڏي ۾ وڏو علمبردار تسليم ڪيو ويو آهي ۽ اها به حقيقت آهي ته سنڌ هند ۾ سندس فکر سڀ کان پهرين اثر انداز ٿيو آهي ۽ ان کي تمام گهڻي مقبوليت حاصل ٿي آهي. سندس قصيده رائيه جو مشهور مطلع آهي.

چشم بڪشاك جلوه دلدار متجلي است از درو ديوار

معني: اکيون ڪول ۽ محبوب جو جلوو پس جيڪو گهرجي هر در و ديوار مان تجلا پيو

ڏئي.

عطار جي تصنيفات کي ايتري مقبوليت حاصل ٿي جو سندس شاعريءَ جا اڪثر مجموعا ۽ خود تذڪرة الاولياءِ ايران کان اڳ پهريائين برصغير ۾ شايع ٿيا. آخر اها مقبوليت ايتري حد تائين پهچي وئي جو ڏانهس ٻيا ڪتاب به منسوب ڪيا ويا ۽ سندس شعرن ۾ الحاق ڪيو ويو. وڏي ڳالهه ته ان کان تذڪرة الاولياءِ به بچي نه سگهيو، حالانڪ ان جي اوائل ترين نسخي ۾ فقط ٻاهتر باب هئا ۽ آخري صوفي جنهن جو احوال ڏنل هو اهو منصور حلاج آهي. ڏهين صدي ۽ ان کان پوءِ وڌيڪ ستاويھ صوفين جو احوال شامل ڪري ڪل ستانوي ڪيو ويو، هيئنئراهو ڪتاب ٽي عام آهي.

[تذڪرة الاوليا دڪتر استعلامي ص بسيت وپنج، هفت گفتار دڪتر محمد سليم ص 114]

ص ۴۳ س ۶: شيخ عبدالحق دهلوي

شيخ عبدالحق محدث امام ربانيءَ جو وڏو همعصر آهي. هو تصوف ۾ قادري طريقي جو پيرو آهي. هو 996ھ ۾ حرمين شريفين ويو ۽ اتي شيخ عبدالوهاب متقيءَ کان ظاهري ۽ باطني علوم حاصل ڪيائين، ٽن سالن کانپوءِ جڏهن واپس آيو ته حديث ۽ سيرت کي پنهنجو خاص موضوع بنايائين. هن سلسلي ۾ مشڪاة جي شرح ”اشعة اللمعات“ ۽ سيرت بابت ضخيم تصنيف مدارج النبوت سندس وڏو ڪارنامو شمار ٿين ٿا. مديني ۾ ئي هو ته مديني شهر مسجد نبوي ۽ روضه رسول جي تاريخ وڏي عشق سان لکڻ شروع ڪيائين، جيڪا دهليءَ واپس اچڻ کانپوءِ مڪمل ڪيائين. سندس ٻيون به ڪيتريون تصنيفات آهن جن جو ڳاڻيٽو پنجاهه کن آهن. گرهوڙي سندس هڪ ٻي تصنيف شرح ”صراط“ جا حوالا پڻ ڏئي ٿو.

شيخ عبدالحق پنهنجي وقت جي ٻن وڏين شخصيتن خواجه باقي بالله جيڪو امام ربانيءَ جو مرشد هو، ان سان خط وڪتابت ڪئي ۽ ڪن جي چوڻ مطابق ان جي بيعت پڻ ڪيائين. اهڙيءَ طرح امام ربانيءَ کي پڻ ڪجهه مڪتوب لکيائين، ڪجهه وقت لاءِ امام ربانيءَ ۽ سندس وچ ۾ اختلاف پڻ رهيو، جيڪو هڪ مختصر رسالي جي صورت ۾ موجود آهي. ليڪن ڪجهه عرصي کانپوءِ سندن اهو اختلاف ختم ٿي ويو.

شيخ عبدالحق اڪبر بادشاه جو دور پاڻ اڪئين ڏٺو، بلڪ فيضيءَ سان ساڻس ڪيل خط وڪتابت محفوظ آهي. هو پاڻ اڪبر جي مذهبي پاليسي ۽ ان جي منفي اثرات جو ذهني طور مخالف هو. بلڪ ڪن جو چوڻ آهي ته حرمين وڃڻ جو هڪڙو وڏو سبب اهو ئي هو ۽ جڏهن واپس

آيو ته هن حالتن جي اصلاح لاءِ علمي جهاد وارو نقطه نظر اختيار ڪيو. خليق احمد نظامي جي راءِ آهي ته درحقيقت شيخ عبدالحق محدث ۽ امام رباني ٻنهي ساڳي ڳالهه پئي ڪئي، البت سندن انداز مختلف هو. مجدد ربانيءَ جو انداز انقلابي جوش ۽ سخت رويي وارو هو، ليڪن شيخ جو انداز خالص علمي ۽ مصلح وارو هو. ٻنهي حضرات مغل دربار سان وابسته امير امراڻن ۽ بااثر شخصيتن ڏانهن دعوتِي ۽ اصلاحي خط لکيا. شيخ عبدالحق، مرج البحرين ۾ تصوف تي بحث ڪندي اهو بنيادي اصول سامهون رکي ٿو ته تصوف شريعت کان ٻاهر ٿي نه ٿو سگهي. [حيات شيخ عبدالحق، خليق نظامي ص 302 اخبار الاخبار اردو ص 14]

ص ۴۳ س ۶: عبدالغفور لاري

هو مولانا جاميءَ جو شاگرد ۽ عقيدتمند هو. مولانا جاميءَ وانگر هرات جي سلطان مرزا حسين بايقرا جي خاص معتمدن ۾ شامل هو. هن مولانا جاميءَ کان چوڏهن سال پوءِ 912 ۾ وفات ڪئي ۽ ساڳئي احاطي ۾ دفن ٿيو. هن مولانا جاميءَ جي مشهور ڪتاب نفحات الانس جنهن ۾ 618 صوفين ۽ مشائخن جو احوال آهي، ان جو تڪميل يا خاتمه لکيو، جنهن ۾ هن مولانا جاميءَ جي سوانح تي مفصل روشني وڌي. بهرحال سندس ذهانت ۽ شهرت جو سبب مولانا جاميءَ جي دقيق تصوف 'الدرة الفاخرة' جو عربيءَ ۾ حاشيو يعني تشريح آهي. ياد رهي ته مولانا جامي عمر جي پڇاڙي ۾ الدرہ الفاخره في تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين ترڪيءَ جي سلطان محمد ثانيءَ جي فرمائش تي تصنيف ڪيو. جيئن عنوان مان ظاهر آهي ته مولانا جاميءَ کي فرمائش ڪئي وئي ته هو خدا، ڪائنات ۽ انسان بابت مسلمان فلسفين يعني حڪيمن، متكلمين ۽ صوفين جي نقطه نظر بابت هڪ محاکمانه (Ad-judication) ڪتاب لکي. ڪنهن حد تائين چئي سگهجي ٿو ته انهن مسئلن جي اپٽار ۽ انهن بابت صوفين جي نقطه نظر جي وضاحت مولانا جامي پنهنجي مشهور تصنيف لوائح ۾ ڪري چڪو هو. ليڪن هڪ ته اهو فارسيءَ ۾ هو ٻيو ته ان ۾ صرف صوفين جي نقطه نظر تي روشني وڌل هئي. جڏهن ته دره فاخره ۾ باقاعدي متكلمين ۽ حڪما جي نقطه نظر کي پيش ڪيو ويو آهي ۽ ان کان پوءِ صوفيانہ نقطه نظر کي صحيح يا برحق ثابت ڪيو ويو آهي.

ڪجهه وقت اڳ هيءُ ڪتاب تهرآن يونيورسٽي مڪگل يونيورسٽيءَ سان گڏجي 1980 ۾ شايع ڪيو آهي. گرهوڙيءَ جي لکڻ مان لڳي ٿو ته گهڻو ڪري دره فاخره سندس مطالعي هيٺ هو.

[الدرۃ الفاخره باهتمام نڪولاھير ۽ علي موسوي ص 4]

ص ۴۳ س ۶: تفتازاني

اسلامي عقائد جي باري ۾ عقلي ۽ متڪلمانہ انداز ۾ لکيل ڪيترين تصنيفن منجهان ۾ ڪتاب خاص طور مشهور آهن، جيڪي نصابي طور پڻ پڙهايو وڃن ٿا. هڪ آهي 'العقائد النسفيه' از نجم الدين ابو حفص عمر بن محمد النسفي (534 هـ / 1139ع) ۽ ٻيو آهي 'العقائد العضديه' از قاضي عضد الدين عبدالرحمن بن احمد الايجي (756 هـ / 1355ع). پهرين ڪتاب جي شرح سعد الدين مسعود بن عمر تفتازاني (791 هـ / 1389ع) ۽ ٻئي ڪتاب جي شرح نامور مصنف جلال الدين محمد بن سعد الله الدواني (907 هـ / 1501ع) لکي آهي.

عبدالحڪيم سيالڪوٽي انهن ٻنهي شرحن جي شرح يعني حاشيا مرتب ڪيا، جيڪي علمي دنيا ۾ وڏي اهميت رکن ٿا. موجوده حوالي مان معلوم ٿئي ٿو ته سيالڪوٽي جا ڪتاب سنڌ ۾ جاتل سڃاتل هئا.

[عربي ادبيات مين پاڪ وهند ڪا حصہ ڊاڪٽر فرید احمد، لاهور، ص 123]

ص ۴۳ س ۱۶

سوفسطائي (Sophists) فيلسوفن جو اهو گروهه، جيڪو هن دنيا ۽ ان جي هر شيءِ کي وهم جي پيداوار سمجهي ٿو ۽ ان جي حقيقت جو انڪار ڪري ٿو. پنجين صدي قبل مسيح ڌاري هنن يونان ۾ زور ورتو هو تقرير ۽ بلاغت جي فن ۾ قابل هئا ۽ ان ڪري هو ڪنهن به ڳالهه جي موافق يا مخالفت ۾ دليلن ڏيڻ جا ماهر هئا ۽ اهڙيءَ طرح هو هر شيءِ کي اضافي يا نسبتي ثابت ڪندا هئا. جنهن ۾ علم پڻ اچي وڃي ٿو. اخلاق جي باري ۾ به هنن جو اهوئي نظريو هو يعني هو اخلاقي قدرن کي به مستقل نه سمجهندا هئا.

سوفسطائين جي خلاف سقراط، افلاطون ۽ ارسطو پنهنجو سخت رد عمل ڏيکاريو. پروٽاگورس جيڪو مشهور سوفسطائي هو تنهنجو چوڻ هو ته 'انسان ئي هر شيءِ جو پيمانو آهي'.

ان ڪري کيس اولين انسان دوست (Humanist) فلسفي ڪوٺيو وڃي ٿو. سوفسطائين جي مقابلي ۾ افلاطون ۽ ارسطو علم جي آفاقيت ۽ عالمگيريت (universal) جا قائل آهن. مولانا جامي پنهنجي مشهور تصنيف لوائح ۾ سوفسطائين تي تنقيد ڪندي چوي ٿو.

سو فسطائي ڪه از خرد بي خبر است گوید عالم خيالي اند گذرست
آري عالم هم خيال است ولي جاويد درو حقيقي جلوه گريست

معني: (سو فسطائي جيڪي عقل کان پري آهن چون ٿا ته هي جهان گذرندڙ خيال يا وهم آهي، جيتوڻيڪ جهان سچي جو سچو خيال ۽ وهم آهي پر ان ۾ حقيقت جو جلوو هميشه موجود آهي.)

[ڪشاف اصطلاحات فلسفه لوائح جامي تسبيحي ص ۵۴]

ص ۴۴ س ۱۵ ۽ ۱۶ آب در گل گل است، گل در آب

هي شعر مولانا جاميءَ جي مشهور مثنوي 'سلسله الذهب' مان ورتل آهي.

[مثنوي هفت اورنگ ص ۵]

ص ۴۵ س ۹: انا بلا انا

ابو نصر سراج هي مقولو هن ريت ٻڌائي ٿو. انا بلانا ونحن بلانحن يعني مان مان ناهيان ۽ اسان اسان ناهيون. ان جو مطلب هو اهو ٻڌائي ٿو ته اهو ٻانهو پنهنجي افعالن ۾ هوندي به انهن کان غافل آهي.

هن ڪيفيت جي امام ربانيءَ دفتر اول جي مکتوب 291 ۾ هن ريت وضاحت ڪئي آهي ته توحيد ۾ فنا جي حد تائين دلچسپي رکندڙ حضرات هميشه لاءِ استغراق ۽ فنا جي طلب ۾ آهن. هنن جو ارادو هوندو آهي ته هميشه لاءِ پنهنجي مشهود ۾ گم ۽ غرق رهن ته جيئن سندن وجود مان ڪوبه اثر ظاهر نه ٿئي. اهي پنهنجي لاءِ انا ڏانهن رجوع ڪفر سمجهن ٿا، گويا سندن انهيءَ ڪيفيت کي انا بلانا چئي سگهجي ٿو.

امام صاحب اڳتي چوي ٿو ته اهي ئي محبت جا مقتول آهن جن لاءِ اها حديث قدسي آهي ته من قتل فاناديتہ يعني جنهن کي مون ڪٽو، ان جو خون بها مان پاڻ آهيان.

[ڪتاب اللمع اردو ص 514 مکتوبات دفتر اول اردو ص 426 مکتوبات دفتر

سوم اردو ص 231]

ص ۴۵ س ۱۹: بل هم في لبس من خلق جديد

قرآن شريف جي هن آيت جا ڪيترائي مختلف تعبير ڪيا ويا آهن. ابن عربيءَ پڻ

”فتوحات مڪيه“ ۾ پنهنجي تبصير پيش ڪري ٿو. مولانا جامي لوائح 26 ۾ چوي ٿو، هي عالم هرپل يا هر ساعت ۾ بدلبو رهي ٿو ۽ هڪ ٻئي لباس ۾ جيڪو اڳئين جهڙو نه آهي، ان ۾ ظاهر ٿئي ٿو. پر اڪثر اهل علم به هن ڳالهه کان غافل آهن، توڙي جو قرآن شريف جي هن آيت ’بل هم في لبس من خلق جديد‘ ۾ واضح اشارو آهي.

مولانا روميءَ جي مثنويءَ جي هيٺين شعر مان پڻ اهو مطلب واضح آهي.

هر نفس نومي شود دنيا وما

بي خبر از نوشدن اندر بقا

معني: هرپلڪ هيءَ دنيا نئين بنجي رهي آهي؟ پر اسين ان جي اهڙيءَ طرح باقي رهڻ کان بي خبر آهيون.

[شرح لوائح جامي ص 105، مثنوي دفتر اول شعر 1144]

ص ۴۶ س ۱: كل العلوم مندرجة في البسمة

هيءَ قول حضرت علي رضي الله عنه ڏانهن منسوب آهي. بلڪ وڌيڪ اهو به چيو ويو آهي ته اهي علم بسم الله جي ’ب‘ ۾ آهن يا اڃان به ان جي هيٺان آيل نقطي ۾ آهن. امام رباني دفتر اول جي مکتوب ۲۰۱ ۾ هڪ سائل جي جواب ۾ ان تي روشني وڌي آهي. ابن عربي وري فتوحات جي الجزء السادس ۾ هر حرف ۾ سمائل اسرارن جو انڪشاف ڪري ٿو ۽ باب پنجين ۾ بسم الله جي اسرارن بابت ڳالهائي ٿو. هو چوي ٿو ته بسم الله ب سان وجود جو ظهور ٿيو ۽ ان جي نقطي سبب عابد ۽ معبود ۾ امتياز قائم ٿيو. اڳتي چوي ٿو ته جڏهن شبلي رضي الله عنه کان ڪنهن پڇيو ته ڇا تون شبلي آئين؟ هن جواب ۾ چيو، ’مان اهو نقطو آهيان جيڪو ب جي هيٺان آهي. شيخ ابو مدين کان نقل آهي ته هو چونڊو هو مون جنهن شيءِ کي به ڏٺو ته ان تي ’با‘ لکيل ڏٺم. يعني هر شيءِ حق تعاليٰ سان گڏ آهي چو ته با جي معنيٰ ساڻ يا گڏ آهي.

[مکتوبات دفتر اول حصہ دوئم ص ۶۵ فتوحات جلد اول ذهين شاه تاجي

ص ۳۳۳]

ص ۴۶ س ۲۳: ڪائيءَ جي ذات جو ان کان خالي هجڻ ناممڪن آهي

ابن عربيءَ جي فڪر ۾ ان کي ’حقيقت ڪليه‘ چون ٿا. هو ’فتوحات‘ ۾ چوي ٿو.

وان اردت مثالها حتي تقرب الي فهمك فانظر

فالعودية في الخشبة والكرسي والمحرية والمنبر والتابوت

معني: جيڪڏهن تون ان جو مثال گهرين ٿو ته جيئن ان جي سمجهڻ کي ويجهو پوين ته

پوءِ ڪاٺيءَ جي شهتيريا ڪرسي يا مس ڪپڙي، بيٺڻ جو ممبر يا تابوت کي ڏس.

اهڙيءَ طرح چورس يا مربع (Square) هجڻ جي باري ۾ ڪنهن گهرجي چورس هجڻ يا

ڪنهن چورسي تابوت يا ڪنهن چورسي ڪاغذ گويا ڪاٺيءَ جو هجڻ يا چورس هجڻ انهن سڀني

۾ ملي ٿو.

اهڙو ساڳيو مثال رنگن جو آهي. مثلاً اچو ڪاغذ، اچو ڪپڙو، انهن سڀني صورتن ۾

اچو رنگ ڪونه ٿو ورهائجي، نه ئي ختم ٿو ٿئي. ان جو پنهنجو وجود (مطلق) آهي. توهان ائين

ڪونه چوندو ته اهو اچو رنگ انهيءَ ڪاغذ يا ڪپڙي جو حصو آهي يا ان جي ڪري آهي بلڪ

جيڪڏهن اهو ڪپڙو نه به هجي يا اهو ڪاغذ نه هجي تڏهن به اچو رنگ پنهنجي اصليت ۾

برقرار آهي.

[فتوحات جلد پهريون ص ۱۱۹، The pantheistic monism of Ibn. Arabi]

[SAQ Hussaini P _ 51]

ص ۴۷ س ۲۴: سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها

هيءُ ابن عربيءَ جو مشهور قول آهي جيڪو فتوحات مڪيه ۾ آيل آهي، ۽ دراصل ابن

عربيءَ جي تعليمات ۽ فڪر جو نچوڙ آهي. ابن عربيءَ جي فڪر موجب هيءَ ڪائنات خدا جو

عين آهي يا خدا ڪائنات جو عين آهي ليڪن اها تعينات ۽ تقيدات جي پردن ۾ آهي. اهو

تعينات جو هٽڻ ئي آهي جنهن سان اصل حقيقت يا وجود جو پتو پوي ٿو ۽ اهو خدا جو وجود آهي.

ابن عربيءَ جي چوڻ آهي ته تعينات جي هٽڻ کانپوءِ ئي عارف انهيءَ عينيت کي

محسوس ڪري ٿو. مشهور عربي شعر آهي.

وفي كل شيء له آية

تدل علي انه الواحد

معني: هر شيء ۾ هڪ نشاني آهي ۽ اها دلالت ڪري رهي آهي ته هو هڪ (خدا جي

ذات) آهي.

ابن عربي انهيءَ شعركي هيئينءَ ريت وڌيڪ درست سمجهي ٿو.

وفي كل شيء له آية
تدل علي انه عين

معني: هر شيء ۾ هڪ نشاني آهي ۽ اها دلالت ڪري رهي آهي ته خدا جي ذات انهن شين جو عين آهي.

مولانا جامي جيڪو ابن عربيءَ جو وڏي ۾ وڏو شارح سمجهيو وڃي ٿو، تنهن فتوحات منجهان ئي ابن عربيءَ جي هن قول جي وڌيڪ وضاحت سندس هن قول سان ڪئي آهي:
فهو عين كل شيء في الظهور وما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى فهو هو والاشياء اشياء معني: هو سڀني شين جو عين آهي جيڪي ظاهر آهن ليڪن هو شين جو ذات جي لحاظ کان عين ناهي. اهو پاڪ ۽ وڏائي وارو آهي، يقيناً هو، هو آهي ۽ شيون، شيون آهن.
سند ۾ ابن عربيءَ جو اهو مقولو غالباً پهريون دفعو شاه عبدالڪريم بلڙيءَ واري جي ملفوظات بيان العارفين ۾ آندل آهي. ان کانپوءِ شاه لطف الله قادريءَ (وفات 1619/1090) جيڪو شاه ڪريم کانپوءِ سنڌي ٻوليءَ جو وڏو سالڪ ۽ عارف شاعر ٿي گذريو، تنهن هن عبارت کي پنهنجي هن بيت ۾ نهايت خوبصورتيءَ سان تضمين ڪيو آهي.

بيائي ٻڙو ناه ڪو، شڪ سڀو ئي لاه
جا تو دوئي پانئين سا هڏهين ناه
سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها، دوس دلين ۾ راه
ات هنڌ حڪايت ناه، حيرت جهڙي ڳالهڙي

سچل سرمست پڻ هيءُ مقولو پنهنجي بيتن ۾ تضمين ڪيو آهي. البت پوئين دور ۾ وري سنڌ جي هڪ ٻئي عالم ۽ عارف شاعر بيدل هڪ کان وڌيڪ ڀيرا پنهنجي شاعريءَ ۾ هن عبارت طرف اشارو ڪيو آهي.

حقيقت ۾ هڪ ٿيو، بيراهي ۽ راه
خلق الاشياء فهو عينها، ڏاهن ڪانهي ڏاه
عارفن آگاه، اونهي هن اسرار جي

[فتوحات مڪيه الجزء الثاني ص 450 نفحات الانس جامي ص 335، بيان العارفين سنڌي ص 148 شاه لطف الله قادريءَ جو ڪلام ص 28، ديوان بيدل ص 82]

ص ۴۸ س ۱

مقيد مطلق جو غير آهي ۽ مطلق مقيد جو عين آهي. ابن عربيءَ کان پوءِ مولانا جامي 'مقيد ۽ مطلق' يا تقيد ۽ اطلاقي جي مفهوم کي نهايت وضاحت سان لوائح ۾ بيان ڪيو آهي. لائحہ ۲۱ جي شروعات هنن لفظن سان ڪري ٿو. مطلق بي مقيد نٿا شد و مقيد بي مطلق صورت نہ بندد اما مقيد محتاج است بہ مطلق و مطلق مستغني است از مقيد.

معني: مطلق بغير مقيد نٿو ٿي سگهي (چو ته اطلاق جي نسبت لاءِ قيد جي نفي لازمي آهي) ۽ مقيد جو وري مطلق کانسواءِ وجود ئي نٿو ٿي سگهي. ليڪن مقيد مطلق جو محتاج آهي (وجود جي ڪري) ۽ مطلق مقيد کان بي نياز آهي (چو ته هتي صرف نفي جي نسبت گهربل آهي).

مولانا جامي لائحہ 26 ۾ وري هيئن ٿو چوي.

چيزي کـ بود ز روئي تقيد جهان
بالله کـ همان زوج اطلاق حق است.

معني: جيڪا شيءِ تقيد جي روءِ کان جهان يا عالم آهي. خدا جو قسم، اها حق جي اطلاق جي اعتبار کان حق آهي.

انهيءَ لائحہ ۾ هو اهو نتيجو قائم ڪري ٿو ته عالم حق جو ظاهر آهي ۽ حق عالم جو باطن آهي. يا عالم ظهور کان اڳ عين حق هو ۽ حق ظهور کان بعد عين عالم "قرآن پاڪ جي آيت هو الاول والاخر والظاهر والباطن جواهوئي مطلب وٺي ٿو.

[شرح لوائح جامي "عبدالرشيد فاضل" ص ۹ ۽ ۱۰۴]

ص ۴۹ س ۵: 'ان الصوفي' خسر الدنيا والاخرة

هي ساڳيو قول گرهوڙيءَ فتح الفضل ۾ پنهنجي مرشد محمد زمان جي حوالي سان آندو آهي. چون ٿا ته بايزيد بسطامي وات ويندي هڪ ماڻهوءَ جي ڪوپڙي ڏني، جنهن جي پيشانيءَ تي ائين لکيل هو. يعني ان جي دنيا ۽ آخرت برباد ٿي. تڏهن بايزيد جي ساٿي چيو ته اها ڪافر جي ڪوپري آهي جنهن جا ٻئي جهان ڇڻ ٿيا. اهو ٻڌي بايزيد فرمايو ته ائين ناهي، بلڪ هي صوفيءَ جو مٿو آهي جنهن پنهنجي مٿي کي جهانن جي ناهيندڙ يعني خدا لاءِ خرچ ڪيو. اهو ساڳيو قول بيان العارفين ۾ پڻ آيل آهي.

[فتح الفضل - سنڌي - ص 102 بيان العارفين سنڌي ص ۳۳۲]

ص ۵۰ س ۲۳: مبدأ ۽ معاد

مجدد الف ثانيء جي متفرق تحريرن جو مجموعو آهي جيڪي هن پنهنجي مرشد خواجه باقي بالله جي حاضريءَ دوران سنه ۱۰۰۸ھ لڳ ڀڳ لکيون. ليڪن ان کان ڏهه سال پوءِ تائين پڻ ان ۾ نقشبندي طريقي جي اصولن جون وضاحتون شامل آهن. لهنذا سال ۱۰۱۹ھ ۾ سندن خليفي محمد هاشم ڪشميءَ انهن تحريرن کي ’منها‘ جو عنوان ڏيئي هڪٻئي کان ڌار ڪري لکيو ۽ ڪتابي صورت ۾ انهن کي مرتب ڪيو. اهڙن عنوانن جو ڪل تعداد اڪهڻ آهي. هڪ لحاظ کان مبدأ ۽ معاد، مجدد الف ثانيءَ جي فڪر جو اوائلي خاڪو آهي جيڪو اڳتي هلي سندس مڪتوبات ۾ پوري زور شور ۽ واضح دليلن سان سامهون اچي ٿو.

معلوم ٿئي ٿو ته شيخ عبدالرحيم گرهوڙيءَ پنهنجي مرشد محمد زمان لواريءَ واري جي اقوالن کي جڏهن عربيءَ ۾ فتح الفضل جي عنوان تحت مرتب ڪيو ته اها ساڳي منها واري ترتيب رکيائين ۽ ساڳيءَ وقت انهن جو عربيءَ ۾ شرح لکيائين.

[مبدأ ۽ معاد فارسي متن مع اردو ترجمو سيد زوارحسين شاهه ڪراچي 1984 فتح الفضل (قلمي) ۽ سنڌي ترجمو مولانا غلام مصطفيٰ قاسمي حيدرآباد سنڌ، 1988]

ص ۵۰ س ۲۴: ڪائنات جو صانع ائين آهي جيئن بدن ۾ روح

ابن عربي فصوص الحڪم جي فص هودي ۾ اهو خيال پيش ڪيو آهي.
والعالم صورته وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير.
يعني عالم هن جي صورت آهي ۽ هو عالم جو روح آهي جيڪو سندس تدبير ڪري ٿو ۽ اهو عالم ئي انسان كبير آهي.

امام رباني اهو بحث دفتر اول جي مڪتوب ۲۸۲ ۾ ڪيو آهي.
[فصوص الحڪم عربي عفيفي مڪتوبات دفتر اول اردو ص]

ص ۵۰ س ۱۳: ڪافرن جي نجات

ابن عربي فصوص الحڪم جي فص هوديءَ ۾ هڪ قدسي حديث ’وسعت رحمتي علي غضبي‘ يعني منهنجي رحمت منهنجي غضب کان وڌيڪ وسيع آهي تي بحث ڪندي اها راءِ

قائم ڪئي آهي ته آخر ڪار ڪافرن جي به نجات ٿيندي. هو چوي ٿو ڪفر شريعت جو انڪار آهي ليڪن خدا جي مشيت جو اقرار آهي.

امام رباني دفتر اول جي هڪ ڊگهي مڪتوب ۾ ابن عربيءَ جي ان راءِ سان سخت اختلاف ڪندي ان تي دليل ڏنا آهن ۽ چيو اٿس ته اهو قرآن جي مڪمل آيت جو هڪ حصو آهي (ورحمتي وسعت كل شيء ۽ پوري آيت مان اهو مطلب نٿو وٺي سگهجي. بهرحال انهيءَ ساڳي مڪتوب ۾ امام رباني ابن عربي بابت مجموعي طور هيٺين راءِ ڏني آهي.

’عجب ڳالهه آهي ته شيخ محي الدين مقبولين ۾ نظر اچي ٿو. جيتوڻيڪ هن جون گهڻيون ڳالهيون اهل حق جي خلاف آهن ۽ اهي غلط آهن. شايد کيس ڪشف جي خطا سبب معذور سمجهيو ويو آهي ۽ اجتهادي خطا سبب ڪانئس ملامت دور ڪئي وئي آهي. شيخ محشي الدين جي باري ۾ فقير جو اعتقاد آهي ته هو مقبولن منجهان آهي، پر هن جون علمي ڳالهيون جيڪي اهل حق جي برخلاف آهن، سي سراسر خطا ۽ نقصان ڏيندڙ آهن.

[مڪتوبات دفتر اول اردو ص ۲۶۲ ۽ ۲۷۴]

ص ۵۱ س ۱۳ ۽ ۱۴

نظر آردم.....

هي شعر ڪليات سعديءَ ۾ ملي ٿو.

[ص ۷۲۰]

ص ۵۳ س ۵۴

گفت المعني هو الله شيخ دين

بحر معنيهاي رب العالمين

هي شعر مثنوي روميءَ جي دفتر پهرئين مان ورتل آهي. هتي سوال آهي ته ”شيخ دين“ جو اشارو ڪنهن جي طرف آهي. گرهوڙي صاف چوي ٿو ته ان مان مراد شيخ اڪبر محيي الدين ابن عربي آهي. هتي هيءَ ڳالهه قابل ذڪر آهي ته ابن عربي سال 638 “ 1240 ۾ وفات ڪئي ۽ مولانا روميءَ 672، 1273 ۾ وفات ڪئي. تاريخي طور ٻنهي جي ملاقات ثابت ڪونهي. پر اهو معلوم آهي ته ابن عربي پنهنجي زندگيءَ جا پويان سترنهن سال دمشق ۾ گذاريا. ليڪن ان کان

اڳ هن گهڻا سير سفر ڪيا. ايتريقدر جو 607 / 1210 ۾ هو انا طوليہ جي شهر قونيه ۾ آيو، جتي وقت جي حڪمران سندس وڏي آجيان ڪئي ۽ رهڻ جي درخواست ڪئي. پر هو اتي مشڪل سان سال کن رهيو ۽ 1211ع ۾ وري موٽي بغداد آيو جتي سندس ملاقات شيخ شهاب الدين سهرورديءَ سان ٿي. عالمن انهيءَ تي به بحث ڪيو آهي، ڇا رومي ابن عربيءَ جي فڪر کان متاثر به هيو يا نه، ان جو جواب گهڻي ڀاڱي منفيءَ ۾ آهي.

ليڪن هيءَ ڳالهه به خاص طور قابل ذڪر آهي ته ابن عربي قونيه ۾ رهائش دوران صدر الدين قونويءَ جي ماءُ سان شادي ڪئي. بهرحال مولانا رومي ۽ سندس والد 1228/625 ڌاري قونيه ۾ اچي آباد ٿيا. صدر الدين اڳتي هلي ابن عربيءَ جي فڪر جو وڏو شارح ثابت ٿيو. مشهور صوفي شاعر فخر الدين عراقي جيڪو بهاءُ الدين زڪريا ملتانيءَ جو نياڻو بڻيو، اهو جڏهن قونيه ۾ هو ته هن صدر الدين قونويءَ کان ابن عربيءَ جي مشهور فڪري تصنيف فصوص الحڪم جا سبق ورتا، جنهن کانپوءِ هن پنهنجو ڪتاب ’لمعات‘ تصنيف ڪيو.

قونيه ۾ رهائش دوران مولانا روميءَ ۽ صدر الدين قونويءَ جو هڪٻئي سان رابطو قائم ٿيو. جڏهن، روميءَ وفات ڪئي ته سندس جنازي نماز صدر الدين پڙهائي، جنهن کانپوءِ ساڳئي سال هو پڻ وفات ڪري ويو.

نڪلسن جو خيال آهي ته هن شعر ۾ ”شيخ دين“ مان مراد صدر الدين قونوي آهي. اسان جي خيال ۾ اهو ممڪن آهي ته هتي اشارو شيخ اکبر ابن عربيءَ ڏانهن هجي جنهن جو سبب خود صدر الدين قونوي ٿي سگهي ٿو. ڇو ته هن جون ملاقاتون مولانا روميءَ سان ثابت آهن ۽ اهو بلڪل ممڪن آهي ته هن اهي فڪري نقطا جيڪي ابن عربيءَ کان پرايا هئا، سي روميءَ سان بحث هيٺ آندا هجن.

مولانا محمد نذير عرشي مثنويءَ جي شرح مفتاح العلوم ۾ هن شعر بابت هيٺ لکي ٿو ته ابن عربيءَ جو قول آهي ’فالكل عبارة وانت المعني‘ يعني باقي سڀ عبارتون آهن ۽ تون انهن جي معنيٰ آهين. گويا هتي انهيءَ قول طرف اشارو آهي. مطلب ته ابن عربي ذات حق کي معنيٰ قرار ڏئي ٿو جڏهن ته مولانا رومي ان ذات حق کي معنائن جو سمند ڪوٺي ٿو. بهرحال حقيقت اها آهي ته مٿيون جملو ابن عربيءَ جي هن مشهور رباعيءَ مان ورتل آهي.

لا آدم في الكون ولا ابليس لا ملك سليمان ولا بلقيس
فالكل عبارة وانت المعني يا من هو للقلوب مقناطيس

(ڪائنات ۾ نه آدم آهي نه ابليس نه بادشاهه سليمان آهي ۽ نه بلقيس. اهي سڀ عبارتون آهن. اي محبوب حقيقي تون معنيٰ آهين ۽ سڀني دلين لاءِ مقناطيس آهين. [مثنوي رومي نڪلسن دفتر اول شعر 3338 مثنوي رومي تشريح دفتر اول ۽ دوم انگريزي، ص 197، مفتاح العلوم شرح مثنوي مولانا روم، حصه چهارم ص 119، ”محيي الدين ابن عربي حيات وآثار“ ”محسن جهانگيري“ ”اردو“ ص 73. مشاهده حق، واحد بخش سيال، ص 130.]

ص ۳س ۸ : مجدد الف ثاني ۽ سندس مکتوبات

شيخ احمد (971 هـ) ۾ سرهند جي مقام تي شيخ عبدالاحد جي گهر ۾ پيدا ٿيو. جيڪو ان وقت جي هڪ وڏي چشتي صوفي شيخ عبدالقدوس گنگوهيءَ کان بيعت هو. شيخ احمد جواني جو ڪافي وقت اڪبر آباد ۽ اگره ۾ گذاريو جتي سندس واسطو ابوالفضل ۽ فيضيءَ جهڙن اڪابر ذهنن سان پيو ۽ ان وقت جي علمي ماحول کان واقف ٿيو. اهو ئي دور هو جنهن دوران کيس اڪبر بادشاهه جي مذهبي نظرين ۽ ذهني روين جي ڄاڻ حاصل ٿي، جنهن کيس هميشه لاءِ اڪبر جي مذهبي خيالن ۽ نظرين تي تنقيد لاءِ آماده ڪيو. هن محسوس ڪيو ته فتح پور سيڪريءَ ۾ اڪبر جو عبادت خانو ۽ مختلف مذهبن بابت تجربا دين اسلام لاءِ وڏي خطري جي حيثيت رکن ٿا. هو پاڻ ان ڳالهه جو شاهد هو ته اڪبر جا درباري عالم نبوت جهڙي اهم تصور کي ڪيئن تنقيد جو نشانو بنائي رهيا هئا. اهوئي پس منظر هو جنهن ۾ هن سال 1589/998 ۾ ’اثبات النبوت‘ يعني ’نبوت جا ثبوت‘ نالي عربيءَ ۾ هڪ ننڍو مگر نهايت جامع رسالو تحرير ڪيو. سال 1599/1008 ۾ جڏهن سندس عمر 37 سال هئي ته هو دهليءَ آيو جتي خواجہ باقي بالله نقشبندي سان بيعت ڪيائين.

اڳتي هلي هن پنهنجي زندگيءَ جو اهو مشن بنايو ته وقت جي حاڪمن به امرائن ۽ معاشري جي ٻين با اثر فردن کي تفصيلي خط يعني مکتوبات لکي، انهن کي دين اسلام جي ترويج ڏانهن راغب ڪري، ڇو جو سندس نظر ۾ اسلام ڏينهن ڏينهن ڪمزور ٿي رهيو هو. وقت ثابت ڪيو ته هو پنهنجي انهيءَ مقصد ۾ گهڻي حد تائين ڪامياب ويو ۽ اهو ئي سبب آهي جو کيس مجدد الف ثاني يعني ٻئي هزار سال جو مجدد ۽ امام رباني جهڙن القابن سان ياد ڪيو وڃي ٿو. امام ربانيءَ جا اهي علمي مکتوبات ٽن دفترن يا جلدن تي مشتمل آهن جيڪي سندس زندگيءَ ۾ ئي مرتب ٿي ويا هئا. پهريون دفتر 313 مکتوبات تي مشتمل آهي. ٻيو دفتر

ٽن سالن کانپوءِ مرتب ٿيو ۽ ان ۾ 99 مڪتوبات آهن. اهڙي طرح ٽئين دفتر ۾ 124 مڪتوبات آهن.

مڪتوبات امام رباني علم ۽ معرفت جو اهڙو بيش بهانو خزانو آهن جنهن ۾ هڪ طرف اسلامي تصوف جي پوري فڪر کي سموهيو ويو آهي ته ٻئي طرف امام صاحب پنهنجي منفرد فڪر يعني وحدت شهود کي نهايت زور شور سان پيش ڪيو آهي. مڪتوبات جو انداز نهايت عالمانه ۽ دقيق آهي ۽ انهن جو سمجهڻ سولي ڳالهه ناهي.

مڪتوبات ۾ هونئن ته ڪيترن هنڌن تي ان ڳالهه جي سمجهاڻي ڏني وئي آهي ته ابن عربيءَ جي وحدت الوجود جي مقابلي ۾ سندس وحدت الشهود جو نظريو ڪيئن بهتر آهي، ليڪن دفتر اول جي مڪتوب 31 ۾ ان جي نهايت جامع وضاحت موجود آهي. هو چوي ٿو ته وحدت وجود وارا بنيادي طور خدا ۽ ڪائنات جي هر شيءِ کي هڪ سمجهن ٿا. ان جو مثال ائين آهي جيئن ڪو ماڻهو الف جي صورت آئيني ۾ ڏسي سمجهي ته اهو عڪس حقيقت آهي يعني خود الف آهي. انسان جو مشاهدو ان آئيني يا عڪس تائين محدود آهي، هيءَ ڪائنات يا مخلوق به ائين آهي. ان کي خدا يعني حقيقت جو عين چوڻ صحيح ناهي. سندس لفظن ۾ مظهر ظاهر جو عين ناهي ۽ نه وري ظل اصل جو عين آهي.

انهيءَ مڪتوب ۾ امام صاحب تسليم ڪري ٿو ته هو پاڻ شروع ۾ وحدت وجودي ڪيفيت جو حامل هو ۽ کيس انهيءَ ڪيفيت ۾ بيحد لطف ٿي آيو، ليڪن اڳتي هلي جڏهن مٿس ان جي اصليت ظاهر ٿي ته خبر پئي ته حقيقت يا خدا جي ذات انسان جي ذهن ۽ فهم کان وڌيڪ وڌيڪ آهي. لڳاتار هو وحدت وجودي ڪيفيت کي سڪر جي حالت سمجهي ٿو ۽ ان کان مٿي وحدت شهود کي سمجهي ٿو. هن سلسلي ۾ هو سج جو مثال ڏئي ٿو. يعني جڏهن ڪو شخص سج کي ڏسي رهيو آهي ته لازمي طور هن کي تارا نظر ڪونه ايندا. ان صورت ۾ جيڪڏهن هو چوي ٿو ته صرف سج ئي سج آهي ۽ تارن جو وجود ڪونهي ته اهو هن لاءِ صحيح آهي، پر اها ڳالهه بذات خود حقيقت جي خلاف آهي. معلوم ٿيو ته توحيد شهودي پوري موجودات ۾ هڪڙي خديف کي ڏسڻ آهي ۽ ان جي مقابلي ۾ توحيد وجودي سموري موجودات کي هڪڙو وجود سمجهڻ آهي.

[مڪتوبات اردو دفتر اول، دوم، سوم "سيد زوار حسين شاه]

ص ۵۳ س ۲۳: سمورو عالم اعراض جو مجموعو آهي

امام رباني دفتر سوم جي مڪتوب 79 ۾ انهن الفاظن کي شيخ اڪبر ابن عربيءَ جو

قول ڄاڻايو آهي ۽ اتي ئي سندس نظريي تي تنقيدي نگاهه وڌي آهي.

مولانا جامي لائحہ 26 ۾ ’عالم مجموع اعراض مجتمع است درعين واحدك حقيقت وجود است‘، يعني عالم عين واحد ۾ گڏ ٿيل اعراض جو مجموعو آهي ۽ اها ئي وجود جي حقيقت آهي، بابت نهايت سهڻي سمجهاڻي ڏني آهي. ان کان اڳ لائحہ جي شروع ۾ ان ڳالهه جي نشاندهي پڻ ڪري ٿو ته اهو قول ابن عربيءَ جو آهي جيڪو فصوص الحڪم ۾ فص شعبي تحت آيل آهي.

[مکتوبات فارسي ص 546 مکتوبات دفتر سوم اردو ص 229، لوائح جامي فارسي،

اردو ص 112]

ص ۵۳ س ۲۵ معتزله ۽ نظام

اسلامي عقائد کي عقلي لحاظ سان ثابت ڪرڻ کي ’علم ڪلام‘ چيو ويو آهي. عباسين جي دور حڪومت ۾ علم ڪلام پوري عروج تي هو ۽ هو معتزله طرزفکر جا زبردست حامي هئا. جيئن لفظ معتزله مان ظاهر آهي، اهو خطاب پهرين واصل بن عطاء (700 - 749) کي مليو جنهن پنهنجي وقت جي وڏي فقيه ۽ عالم حسن بصريءَ سان اختلاف ڪيو. ان جو سبب سندس اها راءِ هئي ته ڪبيره گناهن جو ڪندڙ نه مؤمن آهي نه ڪافر، اهو انهن ٻنهي جي وچتي آهي. معتزلن جي خاص عقيدن ۾ اها ڳالهه شامل آهي ته هو الله جي ذات کي صفتن کان الڳ نٿا سمجهن ۽ اهو ئي سندن توحيد جو تصور آهي، اهڙيءَ طرح هو خدا کي ان لحاظ سان عادل سمجهن ٿا ته اهو ڪنهن کي گمراه نٿو ڪري هدايت ۽ گمراهي انسان جي پنهنجي اختيار ۾ آهي. انهيءَ ڪري کين ’قدرية‘ به سڏيو ويندو آهي. معتزله جو وڏي ۾ وڏو غلط عقيدو اهو هو ته هنن قرآن پاڪ يعني ڪلام خداونديءَ کي به مخلوق قرار ڏنو ۽ ان عقيدو کي زبردستي مسلط ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي.

نظام (۸۴۶) ٻي صدي هجريءَ ۾ معتزله فڪر جو وڏو حامي پيدا ٿيو. هو مامون الرشيد جو استاد هو، جنهن جو مٿس تمام گهڻو اعتماد هو. هو يوناني فلسفي خاص طور ارسطوءَ جو وڏو مداح هن جنهن جا ڪيئي ڪتاب کيس، برزيان ياد هئا. اهو نظام ئي هو جنهن چيو ته خدا صرف خير جو خالق آهي ۽ شر جو ناهي. خدا جي صفتن ۾ ارادو شامل ناهي ڇو ته ارادو عمل کان پهرين هوندو آهي حق تعاليٰ جي ڪمن ۾ اها اڳ پوءِ نٿي ٿي سگهي. الله سڄي ڪائنات کي هڪ ئي وقت پيدا ڪري ڇڏيو خدا جي رويت يا ديدار ممڪن ناهي.

معتزلن جي نظرين تي ڀرپور تنقيد ابوالحسن اشعري (وفات ۳۳۰/۹۴۲) ڪئي جيڪو پاڻ هڪ وڏي معتزلي جبائي جو شاگرد هو. هڪ ڏينهن کيس خواب ۾ هدايت ملي جنهن کانپوءِ هو معتزلي عقيدن کان توبه تائب ٿيو. اشعري پنهنجي فڪر جو بنياد وحي ۽ نقل يعني قرآن ۽ سنت تي رکيو.

اشعري معتزلن جي ان راءِ کي رد ڪيو ته خدا جون صفتون سندس عين ذات آهن. هن جو چوڻ آهي ته جهڙيءَ طرح ڪو لکندڙ ۽ ان جي لکت به جدا ڳالهيون آهن، اهڙيءَ طرح خدا جون صفتون به جدا آهن ۽ اهي خدا جون عين ذات ناهن يعني لاهين ولاغير. ليڪن خدا جون اهي صفتون انسان جي صفتن وانگر ناهن. اشعري کانپوءِ امام غزاليءَ کي اشعري فڪر جو نمائندو تسليم ڪيو ويو آهي تاهم هو پاڻ کي صوفي سڏائڻ وڌيڪ پسند ڪري ٿو.

اشعريءَ جو ٻيو ناليوارو همعصر ابو منصور ماتريدي (وفات ۳۳۳) آهي. هن جو نقطئه نظر جيتوڻيڪ اشعرين وارو آهي پر هو دين جي بنيادي نظرين ۾ امام ابو حنيفه جي فڪر سان هم آهنگي رکي ٿو.

هڪ لحاظ سان ماتريدي جو فڪر معتزلن ۽ اشعرين جي بين بين آهي. هونئن هو عقل ۽ نقل ۾ موافقت کانسواءِ اڳتي نٿو وڌي. اهي ماتريدي ئي آهن جيڪي عقل جي ذريعي خدا جي معرفت جي وجوب جا قائل آهن. جيستائين انسان پنهنجي عملن جو خالق آهي يا نه جو تعلق آهي، ته ماتريدي چوي ٿو ته ڪائنات جي هر شيءِ خدا جي پيدا ڪيل آهي. اهڙيءَ طرح انسان جي عملن جو پيدا ڪندڙ به اهو ئي آهي. پر انسان اهي عمل خدا جي طرفان ڏنل قوت سان ئي سرانجام ڏئي ٿو يعني انهن جو ڪسب ڪري ٿو. مطلب ته ڪسب جي قوت انسان ۾ رکيل آهي.

هاڻي جيستائين صفات خداونديءَ جو تعلق آهي ته معتزله خدا جي صفتن جي نفی ڪن ٿا يعني انهن کي الڳ نٿا سمجهن. انهن جي مقابلي ۾ اهل سنت صفتن کي خدا جي ذات جو غير ليڪن قائم بالذات سمجهن ٿا، جنهن ۾ اهي ست صفتون قدرت، ارادو، علم، حيات، سمع، بصر ۽ ڪلام شامل آهن. ماتريدي چوي ٿو ته خدا جون صفتون ته يقيني آهن، پر انهن جو ذات کان الڳ وجود ڪونهي يا اهي هن جو غير ناهن. ياد رهي ته معتزله خدا جي صفتن جو انڪار ڪن ٿا ۽ هو صرف خدا جي اسما جو اقرار ڪن ٿا. امام رباني ’لاهو ولاغيره‘ يعني اهي نه ذات خداونديءَ جو عين آهن ۽ نه سندس غير، چئي ماتريدي نقطئه نظر جي حمايت ڪري ٿو. جمهور اهل سنت جو مذهب به انهيءَ مطابق آهي.

[مکتوب ۱۱۲ دفتر سوم ص ۳۳۴] [ابن عربي احوال و آثار - اردو ص ۳۰۸]

ص ۵۳ س ۲۳: تبصره "

'تبصرة المبتدي' صدرالدين قونويء جي مشهور تصنيف آهي.
جيئن ٻئي هنڌ وضاحت ڪئي ويئي ته هو ابن عربيءَ جو اڳ ڄاڻو هو ۽ ان جي ماءُ سان
ابن عربيءَ شادي ڪئي هئي. بهرحال هو اڳتي هلي ابن عربيءَ جي فڪر جو وڏو شارح ثابت
ٿيو. سندس ٻي مشهور تصنيف 'فڪوڪ' آهي جيڪا فصوص الحڪم جي عربيءَ ۾ شرح آهي.
ليڪن پڪ سان نٿو چئي سگهجي ته هتي تبصره ڏانهن اشارو آهي.
[فڪوڪ عربي و فارسي " ص س وشش]

ص ۵۳ س ۲۵: ما تریدی

امام ما تریدی جو نالو محمد بن محمد بن محمود ۽ لقب ابو منصور آهي. هو ماترید
جي هڪ ڳوٺڙي ۾ پيدا ٿيو جيڪو سمرقند جي ويجهو آهي. هن جي استاديءَ جو سلسلو امام
ابويوسف ۽ امام محمد سان ملي ٿو. هن ۳۳۲ھ ۾ وفات ڪئي.
ابومنصور ما تریدی ابوالحسن اشعري جيڪو اشعري عقائد جو باني هو، ان جو همعصر
هو جنهن جي وفات ۳۳۰ھ ۾ ٿي. ما تریدی اشعري عقائد ۾ صفات خداوندي جي لحاظ سان
اهم فڪري تبديلي آندي. اشعرين جو چوڻ هو ته خدا جون صفتون نه ان جو عين آهن ۽ نه غير.
امام ما تریدی جو چوڻ آهي ته خدا تعاليٰ جون صفتون مستقل آهن جيڪي سندس
ذات سان قائم آهن، جڏهن ته معتزلن جو چوڻ هو ته خدا جي ذات سان يا ان کان علاوه ٻي ڪا
وڌيڪ صفت نه آهي. امام رباني اهل سنت جي عقائد موجب ما تریدی طرز فڪر جي حمايت
ڪري ٿو ۽ ان نقطئ نظر کي برحق ۽ بر صواب سمجهي ٿو.
[شرح عقائد نسفي اردو ص ۸۶، مکتوبات دفتر دوم اردو ص ۷۵، مبدأ و معاد اردو
ص ۱۶۶]

ص ۵۴ س ۱۹ ۲۳

چونک بي رنگي اسر رنگ شد
موسيبي با موسيبي در جنگ شد
چون به بي رنگي رسي کان داشتی
موسي و فرعون دراندر آشتی

هي اشعار مثنويء رومي جي دفتر اول مان ورتل آهن. هنن شعرن جو مطلب ان صورت ۾ بلڪل واضح آهي، جڏهن بي رنگيءَ مان مراد تعين اول ۽ محض وحدت ۽ قابليت ورتو وڃي يا جئن فروزانفر بي رنگيءَ مان مراد عالم وحدت ۽ مطلق وٺي ٿو. بلڪ هو بي رنگيءَ کي ذات جو اطلاقي مرتبو ڪوٺي ٿو. جنهن ۾ تعين ۽ تقيد ناهي ۽ ٻين لفظن ۾ بي رنگ مان مراد وجود مطلق بغير تعين (Individualization) ۽ رنگ مان مراد تقيد (limitation) آهي. وڌيڪ سمجهاڻي تنزلات ستہ جي وضاحت هيٺ ڏسڻ گهرجي.

مولانا روميءَ جي هن مشهور شعر ۾ به اهو مفهوم سمايل آهي.

کفر و ايمان نيست آنجائي کـ اوست

زانک او مغز است اين دورنگ اوست

معني: کفر ۽ ايمان اتي ناهن جتي هو پاڻ آهي. ڇو ته هو پاڻ مغزيا اصل آهي ۽ اهي ٻئي ان جا رنگ آهن.

شاه لطيف پڻ انهيءَ معنيٰ ۾ هيءَ بيت چيو آهي.

ڪاري رات، اڇو ڏينهن، ايءَ صفتان نور

جتي پرينءَ حضور، اتي رنگ نه روپ ڪو

[مثنوي رومي دفتر اول شعر 466، مفتاح العلوم دفتر اول تيسرا حصہ ص 156، شرح

مثنوي شريف فروزانفر صفحا 147 " 152، شاه جو رسالو. ڊاڪٽر بلوچ. سرڪلياڻ.

[بيت 27]

ص ۵۸ س ۱۵: وجوب يا واجب

واجب اها هستي آهي جنهن کي هرگز جسم نه آهي. اها نه گهٽجي ٿي نه وڌي ٿي. اها تڏهن به هئي جڏهن ڪجهه نه هو ۽ تڏهن به هوندي، جڏهن ڪجهه نه هوندو. اها خود بخود قائم آهي. اها زمان ۽ مڪان کان پاڪ آهي بي مثل ۽ يڪتا آهي. قرآن جي لفظن ۾ ليس ڪمٽل شيءِ آهي. ڪهڙي به قسم جو ادراڪ يا خيال، علم ۽ عقل يا احساس ان جي سمجهڻ کان قاصر آهي. انهيءَ کي واجب الوجوب يا وجوب ڪوٺين ٿا. ابن عربي پهرين فص آدميه ۾ وجوب تي بحث ڪيو آهي ۽ اتي هو چوي ٿو ته وجوب ذاتي ۾ هن عالم جو ڪو حصو ناهي. ڇو ته اها صفت خدا لاءِ خاص آهي. انهيءَ ڪري حق تعاليٰ کي وجوب

ذاتي جي اعتبار کان ڪوبه ادراڪ ڪري نٿو سگهي. امام رباني وچوب کي دفتر دوم جي مڪتوب ٽئين ۾ زير بحث آڻي ٿو.

[مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص 19، مکتوبات دفتر دوم اردو فصوص الحکم اردو

— برکت اللہ لکنوي۔ ص ۸۴]

ص ۶۱ س ۱۳: خلق الله آدم علي صورته

هيءَ صوفين وٽ نهايت مقبول حديث آهي جيڪا صحيح بخاري ۽ مسلم کان علاوه جامع صغير ۾ پڻ ملي ٿي. حديث جا اهي ساڳيا الفاظ ليڪن ڪجهه ٻي پڇاڙيءَ سان صحيح همام بن منبه ۾ به ملن ٿا، جيڪو سنه ۵۸ هه کان اڳ جو تصنيف ٿيل آهي. صحيح مسلم ۾ اها هن ريت آيل آهي: 'اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم علي صورته' يعني جڏهن توهان منجهان ڪوئي ڀاءُ کي قتل ڪري ته ان جي منهن کان پاسو ڪري، ڇو ته بيشڪ الله تعاليٰ آدم کي پنهنجي صورت تي پيدا ڪيو آهي. امام غزاليءَ احياء العلوم ۽ ڪيمائي سعادت ۾ پڻ ان کي آندو آهي. ابن عربيءَ فتوحات ۽ فصوص ۾ ڪيئي دفعا هن حديث کي بحث هيٺ آڻي ٿو. مولانا روميءَ جي مثنويءَ ۽ ملفوظات 'فيه مافيه' ۾ پڻ آيل آهي.

خلق ما برصورت خود کرد حق

وصف ما از وصف او گيرد سبق

معني: حق تعاليٰ اسان کي پنهنجي صورت تي خلقيو آهي. اسان جون وصفون ان جي

وصفن مان سبق حاصل ڪن ٿيون.

امام ربانيءَ هن حديث کي گهٽ ۾ گهٽ اٺ دفعا مڪتوبات ۾ بحث هيٺ آندو آهي.

دفتر ٻئي جي مڪتوب 74 ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو، حق تعاليٰ شڪل ۽ صورت کان پاڪ ۽ مٿي آهي، تنهنڪري آدم کي پنهنجي صورت تي پيدا ڪرڻ انهيءَ معنيٰ ۾ ٿي سگهي ٿو ته عالم مثال ۾ تنزيهي مرتبي لاءِ ڪائي صورت فرض ڪجي ته اها ”جامع صورت“ انسان جي ٿي ٿي سگهي ٿي جيڪا کيس ڏني وئي آهي. ٻي ڪنهن به صورت کي اها قابليت نه ڏني وئي آهي ته اها انهيءَ مقدس مرتبي لاءِ ڪو مثال ٿي سگهي يا ان جو آئينو بنجي سگهي. بلڪ اهو ئي سبب آهي ته انسان الله تعاليٰ جي خلافت جو لائق ٿيو ته جيستائين خليفو انهيءَ صورت مطابق خلقيو نه ويو آهي تيستائين انهيءَ شيءِ جي خلافت جي لائق نٿو ٿي سگهي.

[مکتوبات: دفتر دوم ص 268، فيه مافيه 375، مثنوي دفتر 4 ب 1194 احياء علوم الدين الجزء الخامس ص 514 فتوحات مكيه-صحيفه همام بن منبه -ص ۱۰۲ فصوص الحکم-]

ص ۶۱ س ۱۱: روح محمدي، عقل کل، قلم اعلي ۽ جبرئيل به روح کليء جانا آھن.

هيءَ سمجھائي اشراقي فلسفي موجب آھي جنھن جو باني شيخ شھاب الدين يحيي سھروردي مقتول (وفات 587ھ) آھي. ليکن اھي اصطلاح کي قدر پوءِ ٻين صوفين پڻ ڪتب آندا آھن.

[قرآن اور تصوف ڊاڪٽر مير ولي الدين ص 111 ڪچڪول نامہ ابوالحسن ڏاھري ص 2-1]

ص ۶۵ س ۹: المؤمن مرآة المؤمن

هيءَ حديث آھي جنھن کي ابوداؤد روايت ڪيو آھي، امام غزالي پڻ احياء العلوم ۾ آندي آھي. مثنوي روميءَ ۾ هن تي ڪيترائي شعر ملن ٿا. مثلاً
مومنان آينءُ يڪديگرند اين خبر را از پيمبر آورند
مومن هڪٻئي لاءِ آئينو آھن. اها خبر پيغمبر کان آندي اٿن.
[مثنوي رومي نڪلسن، دفتر اول شرح، ص 1326 فيه مافيه، فروزانفر ص 255 ۽ 256]

ص ۶۵ س ۱۸: حقيقت محمدي

امام ربانيءَ حقيقت محمديءَ بابت پنھنجي مکتوبات ۾ ڪيترن هنڌن تي وضاحت ڪئي آھي. دفتر سوم جي مکتوب 112 ۾ هو چوي ٿو، حقيقت محمدي ظھور اول آھي ۽ حقيقت الحقائق ان لحاظ کان آھي تہ ٻيون سڀ حقيقتون، پوءِ اھي ٻين نبين جون هجن يا ملائڪن جون، اھي سڀ سندس ظلال يا پاڇا آھن ۽ حقيقت محمدي انھن جو منڍ آھي جيئن پاڻ فرمايو اٿن، اول ما خلق الله نوري يعني سڀ کان پھرين الله تعاليٰ منھنجي نور کي پيدا ڪيو يا ھيئن بہ چيو اٿن. 'خلقت من نور الله والمؤمنون من نوري' يعني مان الله تعاليٰ جي نور مان پيدا ٿيو آھيان ۽ مومن منھنجي نور مان پيدا ٿيا آھن.

امام رباني دفتر اول جي مکتوب 209 ۾ وري حقيقت محمدي ۽ حقيقت احمدي ۾ فرق ڪري ٿو. اتي هُو چوي ٿو ته هن حديث ڪنت نبيا و آدم بين الماء والطین يعني آءٌ نبي هوس جڏهن آدم مٽي ۽ پاڻيءَ ۾ هو ان ۾ دراصل حقيقت احمدي طرف اشارو آهي جنهن جو تعلق عالم امر سان آهي.

دفتر اول جي مکتوب 260 ۾ وري هُو حقيقت محمدي کي تعين اول ڪوئي ٿو جنهن کي وحدت به چيو ويندو آهي.

[مکتوبات دفتر اول، ص ۷۹ دوم، ص ۲۱۷]

ص ۶۶ س ۸: شئون

هيءَ لفظ شَان جو جمع آهي جيڪو قرآن شريف ۾ پڻ آيل آهي. جنهن جي لغوي معنيٰ شيءِ، حالت، مرتبو وغيره آهي. امام رباني پنهنجي اوائلي تصنيف مکاشفات عينيہ جي مکاشفہ 16 ۾ وضاحت ڪندي چوي ٿو ته شُؤن ۽ صفات ۾ دقيق فرق آهي. اهو هي ته الله تعاليٰ جي ذات تي شُؤن جو واڌارو محض اعتباري آهي پر سندس ذات تي صفات جو واڌارو خارجي اعتبار سان آهي. انهيءَ ڪري صفات خارجي طور ذات سان زائد وجود طور موجود آهن. اهو ئي اهل حق جو مذهب آهي.

امام رباني دفتر اول جي مکتوب 21 ۾ وڌيڪ سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته صرف تجلي ذاتي جي صورت ۾ اسماء، صفات، شُؤن ۽ اعتبارات جو امتياز ختم ٿي وڃي ٿو. پراها ولايت نبي ڪريم ﷺ سان مخصوص آهي. دفتر اول جي مکتوب 260 ۾ پنهنجي ذاتي روحاني تجربي جي آڌار تي چوي ٿو ته اهو تعين اول آهي جنهن ۾ سڀ اسماء، صفات، شُؤن جا مرتبا جمع آهن. انهيءَ تعين اول کي حقيقت محمدي جو نالو به ڏين ٿا.

مولانا جامي لائحہ 18 ۾ شُؤن تي تفصيلي روشني وڌي آهي. جيئن هُو چوي ٿو.

مجموعه کون رابقا نون سبق ڪرديم تفحص ورقا بعد ورق
حقاڪ نديديم ونخوا نديم درو جز ذات حق وشُؤن ذاتيه حق

معنيٰ: اسان مجموعہ ڪائنات کي سبق سبق ڪري پڙهيو ۽ ان جي هر ورق تي غور ويچار ڪيو. خدا جو قسم اسان کي ان ۾ ذات حق ۽ ان جي شُؤن کانسواءِ ٻيو ڪجهه ڏسڻ ۽ پڙهڻ ۾ نه آيو.

[مکاشفات عینیه اردو ص 114 مکتوبات دفتر اول اردو ص 90 مکتوبات دفتر اول
ص 217 لوائح جامی "اردو" ص 85]

ص ۶۶ س ۲۳ ذات جیکا خاص تعین واری آهي

وجودي صوفين جي اصطلاح ۾ ذات جو پهريون اعتباري تعين 'حقيقت محمدي' آهي. هو ان کي احديت جو حقيقي مظهر به ڪوئين ٿا ۽ ان کانپوءِ هو چون ٿا ته باقي سڀ مرتبا وري حقيقت محمديءَ جو مظهر آهن. بهرحال صوفين وٽ تعين اول مان مراد عام طور حضور ﷺ جن آهن. سنڌ جو ابن عربي مخدوم معين نٿوي پنهنجي هڪ مختصر رسالي 'بارهت الورد في اثبات وحدت الوجود' جي شروع ۾ حمد وصلات هنن لفظن ۾ لکي آهي:

نحمده ونستعين به ونصلي علي تعينه الاول وتعيناته النبوة والولاية جميعا.

[نور الحقيقه ڪراچي ص ۱۳۶، بارهت الورد قلمي، مخطوطات ڊاڪٽر بلوچ ملڪيت سنڌ آرڪائيو ڪراچي]

ص ۶۳ س ۲۲ صوفي خارج ۾ وجود کي نٿا مڃين

ابن عربي 'فتوحات مڪيه' ۾ هن تي جا بجا بحث ڪيو آهي. بلڪ ائين چئجي ته سندس نظريي جو مول متوئي اهو آهي. هڪ هنڌ چوي ٿو:

'والعالم معدوم، غير موجود، وان کان ثابتا في العلم في عينه. معني: عالم معدوم آهي غير موجود آهي ۽ اهو جيڪڏهن علمي طور ثابت آهي ته سندس عين آهي.

فصوص ۾ وري عالم جي وجود کي وهر ڪوئي ٿو ۽ چوي ٿو ته ان جو وجود حقيقي ناهي. فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي.

معني: انهيءَ ڪري عالم وهر يا خيال آهي ۽ ان جو ڪو حقيقي وجود ڪونهي.

امام رباني هن نظريي تي تنقيد ڪندي چوي ٿو ته عالم جو وجود ظلي آهي ۽ اهو هيٺين درجي ۾ خارج ۾ موجود آهي. عالم کي وهر يا خيال نٿو چئي سگهجي، بلڪ اهو ته سلفطائين جو نظريو آهي.

[فتوحات مڪيه الجزء الاول عثمان يحيي ص ۱۶۷، فصوص الحكم فص يوسف ص ۱۸۷، مکتوبات دفتر اول مکتوب ۲۸۲ ص ۳۹۱، دفتر سوم مکتوب ۶۷ ۽ ۶۸ ص ۴۹۳ ۽ ۴۹۴]

ص ۶۷ س ۳: الا عيان ما شمت رائحة الوجود

هي الفاظ ابن عربيء جي مشهور تصنيف ’فصوص الحکم‘ جي چوٿين باب فص هوديءَ مان ورتل آهن ۽ اتي ’وجود‘ جي بجاءِ لفظ ’موجود‘ آهي.

ڊاڪٽر محسن جهانگيري جي تحقيق آهي ته ’ايعان ثابتہ‘ جو اصطلاح ابن عربيءَ پهريون دفعو استعمال ڪيو. ايعان ثابتہ شين جون اهي علمي صورتون آهن جيڪي ازل کان حق تعاليٰ جي علم ۾ ثابت آهن، پر انهن جو وجود ازلي ناهي ۽ نه وري اهي خارج ۾ موجود آهن. البت اهي الله تعاليٰ جي ذات ۾ موجود آهن. مٿين عبارت به ابن عربيءَ جي آهي جنهن جو مطلب آهي ته ايعان ثابتہ خارجي وجود کان بلڪل پري آهن يعني انهن وجود جي بوءِ به نه سنگهي آهي. جهانگيري وڌيڪ چوي ٿو.

’ابن عربيءَ جو خيال آهي ته جيڪڏهن حق تعاليٰ رڳو اطلاق محض جي مرتبي ۾ رهجي ها ۽ تجلي نه ڪري ها ته ايعان ثابتہ به ظاهر نه ٿين ها ۽ نتيجي طور عالم وجود ۾ نه اچي ها. مختصر طور هيئن چئجي ته حق تعاليٰ جي تجلي ئي علم الاهي ۾ ايعان جي ظهور ۽ خارج ۾ انهن جي باري ۾ احڪامن جو سبب آهي، مطلب ته ذات حق کان الڳ ايعان ثابتہ جو وجود ڪونهي. جهڙيءَ طرح اهي ازل کان معدوم ۽ مخفي آهن، بلڪل ساڳيءَ طرح اهي ابد تائين عدم جي حالت ۾ رهندا ۽ مخفي هوندا.’

مولانا جامي لوائح ۾ ڪيترن هنڌن تي ان بابت ۾ سمجهاڻي ڏني آهي بلڪ اها ساڳي مٿين عبارت لائحہ ۲۸ ۾ آندي آهي. هو چوي ٿو:

’حقيقي وحدت جي جمال لاءِ سڀ کان وڏو حجاب ۽ ٿلهو نقاب تقيد ۽ تعدد جا پردا آهن، جيڪي ظاهري وجود رکن ٿا. اها وحدت حقيقي جڏهن ايعان ثابتہ جي لباس ۾ پنهنجا آثار ۽ احڪام ظاهر ڪري ٿي، جيڪي سندس باطن سان واسطو رکن ٿا ته جن جي اکين تي پردا پيل آهن اهي سمجهن ٿا ته ايعان خارجي صورت ۾ ظاهر ٿيا آهن، حالانڪ انهن خارجي وجود جي بوءِ به نه سنگهي آهي.’

امام ربانيءَ پڻ پنهنجي مکتوبات ۾ مٿين عبارت جو به دفعا حوالو ڏنو آهي. پهريون دفعو دفتر دوم جي 27 مکتوب ۾ ۽ ٻيو دفعو 45 مکتوب ۾ هو چوي ٿو.

”چو ته اصلي توحيد جي مڃڻ وارا هڪ ذات خداونديءَ کانسواءِ ٻي ڪنهن کي موجود نٿا سمجهن ۽ انهيءَ ذات پاڪ جي اسماءِ و صفات کي پڻ علمي اعتبار خيال ڪن ٿا. باقي

ممڪنات جي حقائق بابت هو چوڻ ٿا ته انهن کي وجود جي هوا به نه لڳي آهي. هاڻي اهو ته هنن (ابن عربيءَ) جو چوڻ آهي. پر هي فقير (امام رباني) انهيءَ ذات پاڪ جي صفات کي پڻ زائد وجود سان موجود سمجهي ٿو. جهڙيءَ طرح اهل حق جي عالمن جي سوچ آهي:

ڊاڪٽر مير ولي الدين وري وضاحت ڪندي لکي ٿو ته اعيان ثابت جو مطلب معلومات الهيه آهي گویا جڏهن اسين حق تعاليٰ کي ازل کان علیم میحون ٿا ته پوءِ سوال آهي ته عالم، علم ۽ معلوم ۾ ڪيئن فرق ڪري سگهيو. خاص ڳالهه آهي ته معلومات الهيه ڇاڪي چئبو؟ اسان کي خبر آهي ته حق تعاليٰ کانسواءِ ٻيون سڀ شيون مخلوق آهن ۽ اهوئي سندن خالق آهي. اتي ٻيو سوال پيدا ٿو ٿئي ته ڇا حق تعاليٰ مخلوقات کي پيدا ڪرڻ کان اڳ ۾ ڄاڻي ٿو يا کين خلقي پوءِ انهن جي باري ۾ علم رکي ٿو. ظاهر آهي ته پوئين ڳالهه غلط آهي ڇو ته ان سان خدا جي ذات کي خلقت کان اڳ انهن شين جي باري ۾ لاعلم سمجهڻو پوندو. تنهنڪري هن مسئلي جو حل اهو آهي ته انهن شين جي باري ۾ اها صحيح راءِ رکڻي پوندي ته اهي ازل کان حق تعاليٰ جي علم ۾ آهن. يعني حق تعاليٰ جي معلومات ۾ شروع کان آهن. انهن کي ئي اعيان ثابت چئجي ٿو. انهن کي علمي صورتون پڻ ڪوٺين ٿا. يا وري اهي علم الاهي جا تعينات آهن ۽ انهن کي معدومات جو نالو به ڏنو وڃي ٿو. ڇو ته اهي فقط علمي صورت ۾ آهن ۽ خارجي طور انهن جو ڪو وجود ڪونهي. يعني اهي حق تعاليٰ جي علم ۾ ثابت آهن ۽ انهن کي خارجي وجود ڪڏهن نصيب نٿو ٿئي. تڏهن ته ابن عربيءَ چيو آهي 'الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود اصلا' اهي فنا به نٿا ٿين ڇو ته انهن جي فنا ٿيڻ جو مطلب حق تعاليٰ جي علم جو فنا ٿيڻ آهي.

[محيي الدين ابن عربي محسن جهانگيري اردو ص ۳۵۳ ۽ ۳۶۰، لوائح اردو مترجم

سيد فيض الحسن ص ۵۷، مکتوبات اردو دفتر دوم ص ۱۶۵، قرآن اور تصوف

ص ۱۱۹ ۽ ۱۲۰]

ص ۶۷ س ۱۸: الولاية وصول الاسم

هي الفاظ هڪ ڊگهي عبارت ۾ آيل آهن جيڪا مکتوبات ۾ هن ريت آهي. والواصلون الي الاسم قليلون من الاولياء فان اكثرهم واصلون الي ظل من ظلال ذالك الاسم. معنيٰ انهيءَ اسم تائين پهچندڙ اوليا تمام ٿورا آهن ڇو ته انهن مان اڪثر انهيءَ اسم جي ظلال (پاڇن) منجهان ڪنهن هڪ ظل (پاڇي) تائين مس پهچن ٿا.

وصول مان مراد سالڪ جو اهڙي مقام تي پهچڻ آهي جتي هو ذات جو آئينو بنجي پوي
 ٿو گويا هو ذات جي ظهور جو وسيلو بنجي پوي ٿو. ابن عربي فتوحات ۾ 'الوصول اليه به وبڪ'
 يعني هن تائين پهچڻ هن سان آهي يعني هن کانسواءِ ممڪن ناهي ۽ جڏهن تون پنهنجو پاڻ
 سان آهين.

[مکتوبات دفتر اول فارسي مکتوب ۲۰۹ ص ۴۰۱ سردلبران ذوقی ص ۳۳۵]
 فتوحات مکيه - السفر الاول (عربي) عثمان يحيي ص ۱۹۰]

ص ۲۸ س ۲ تعين وجوبي

تعين وجوبي ۽ تعين امڪاني امام ربانيءَ جا پسنديدہ اصطلاح آهن جيڪي هو بار بار
 مکتوبات ۾ آڻي ٿو ۽ ڪيترن هنڌن تي انهن جي وضاحت پڻ ڪري ٿو. مثلاً هڪ هنڌ چوي ٿو
 ته ڪنهن شخص جي حقيقت جنهن کي تعين وجوبي چئجي ٿو اها تعين امڪاني پڻ آهي ۽ اهو
 انهيءَ تعين جو ظل آهي.

عام طور تعين مان مراد شين جو خارجي يا ظاهري وجود آهي جيڪي ڪثرت ۾ آهن.
 ليڪن صوفيانہ اصطلاح ۾ اهو حق تعاليٰ جو پنهنجي ذات جو اظهار آهي ۽ اهو ٻن قسمن جو
 آهي. داخلي ۽ خارجي. داخلي جا وري ٻه قسم آهن اجمالي ۽ تفصيلي. اجماليءَ ۾ تعين اول
 اچي وڃي ٿو ۽ اها وحدت جيڪا حق تعاليٰ جو وجود آهي.

تفصيلي مان مراد واحدیت آهي يعني جڏهن ذات پنهنجي صفات ۾ ظهور ڪيو. تعين
 خارجي مان مراد باقي ٻيا تعينات آهن جيڪي اسماء، صفات ۽ افعال سان مناسبت رکن ٿا مثلاً
 عالم ارواح، امثال يا اجسام وغيره.

امام رباني توڙي ڪي ٻيا باقي انهيءَ لحاظ سان تعين اول کي حقيقت محمديءَ جو
 نالو پڻ ڏين ٿا. مکتوبات ۾ تعينات جي حوالي سان تعين امڪاني ۽ وجوبي جو ذڪر پڻ ملي
 ٿو جنهن کي اتي ڏسڻ گهرجي.

[مجدد الف ثاني يونس خان لاهور ص 216 مکتوبات دفتر اول مکتوب 260.

ص 217 مکتوبات دفتر اول ۲۰۹ ص ۷۸ ۽ ۷۹]

ص ۲۷ س ۳: اعيان ثابته

ذات باري تعاليٰ جي علم ۾ موجود حقيقتون جيڪي خارجي طور موجود ناهن. واحد
 عين ثابت. هن عالم يا ڪائنات جو اهڙو آئينو جيڪو ان جي تخليق کان پهرين خالق جي علم

۾ هوي اڃان به آهي ۽ اڳتي به رهندو. اعيان ثابت خارجي يا ظاهري طور معدوم آهن. اعيان ثابت کي علمي صورتون به ڪوٺين ٿا. ٻين لفظن ۾ ذات باري تعاليٰ جي علم ۾ ممڪنات جون حقيقتون ۽ صورتون جن تي حق تعاليٰ کي ذاتي تقدم حاصل آهي. اهڙيءَ طرح اعيان خارجيه اهي آثار يا مظهر آهن جيڪي خارجي طور ظاهر يا پڌرا آهن. انهن کي اعيان ممڪنات، عيني وجود ۽ عالم شهادت جا نالا به ڏنا وڃن 'اعيان ثابت' کي فيلسوف 'ماهيت' ڪوٺين ٿا.

[مصلحات فنون اردو ص ۱۲۷ نقد النصوص جامي ص ۴۱]

ص ۶۷ س ۷: ذاتي تجلي

امام رباني دفتر اول جي مڪتوب ۳۴ ۾ اهو بحث ڪيو آهي جتي هو ابن عربيءَ جي ان راءِ سان اتفاق نٿو ڪري ته 'ذاتي تجلي' عروج جي انتها آهي. برقي ذاتي تجليءَ جو حوالو امام ربانيءَ جي مڪتوبات ۾ ڪيترا ڀيرا ملي ٿو. هو چوي ٿو ته اها تجلي جيڪا ڪن صوفين وٽ ثابت آهي، اها ذات خداونديءَ جي اسماء ۽ صفات جي پردي پٺيان ٿيندي رهي ٿي، ليڪن ڪجهه مدت کانپوءِ ٿوري دير لاءِ جڏهن اسماء ۽ صفات جو اهڙو پردو دور ٿئي ٿو ته ذات خداوندي جي تجلي بغير پردي کين نصيب ٿئي ٿي. هڪ ٻئي مڪتوب ۾ هو چوي ٿو ته اها تجلي ذاتي ڪن مشائخن وٽ تجلي برقي آهي. يعني جڏهن حق سبحانه و تعاليٰ جي بارگاه جا سڀ حجاب ڪٽوڙ جي تجلي وانگر ٿوري دير لاءِ هٽي ويندا آهن. تجلي ذاتي جو تصور بنيادي طور ابن عربيءَ وٽان آيل آهي جيئن امام رباني پاڻ پنهنجي مرشد خواجه باقي بالله ڏانهن خط لکندي تسليم ڪيو آهي.

[مڪتوبات دفتر سوم مڪتوب ۱۰۰ ص ۲۹۹، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ۲۱ ص ۹۱، مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ۲ ص ۳۷ مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ۳۱ ص ۱۳۱]

ص ۶۷ س ۱۷: وجوب

وجوب واجب جي صفت آهي. عام اصطلاح معنيٰ مطابق وجوب يا واجب الوجود ان کي چئجي ٿو جيڪو پنهنجي وجود لاءِ ٻئي ڪنهن جو محتاج ناهي ۽ اها الله جي ذات آهي. ڇو ته هو بذات خود قائم آهي ۽ پنهنجي وجود لاءِ ٻئي ڪنهن جو احتياج نٿو رکي.

بين لفظن ۾ اها هستي جيڪا پنهنجو پاڻ قائم آهي. اها تڏهن به هئي جڏهن ڪجهه نه هو ۽ ان وقت به هوندي جڏهن ڪجهه نه هوندو. اها هستي زمان، مڪان ۽ طرف کان پاڪ آهي، بي مثل آهي ۽ يڪتا آهي، قرآن جي لفظن ۾ ليس ڪمڻه شيءَ آهي اها هستي هر قسم جي ادراڪ، خيال، سوچ، فڪر، عقل ۽ احساس کان مٿي آهي.

جرجاني وري هيءَ تعريف ڪئي آهي: وجوب خود ذات جي پنهنجي وجود جي تقاضا ڪرڻ ۽ خارجي طور وجود جي موجود هئڻ کي چئجي ٿو. ڪنهن شيءِ جو لازم هجڻ ۽ ان جي نقیض جي نه هجڻ کي به وجوب چئجي ٿو.

امام رباني هڪ مکتوب ۾ وضاحت ڪندي ٻڌائي ٿو ته وجوب ۽ امڪان جي وچ ۾ جنهن شيءِ سان تمیز ڪري سگهجي ٿي، اهو عدم آهي جيڪو امڪان کان هڪ طرف آهي ۽ امڪان جي ٻئي طرف وجود آهي جيڪو وجوب ۽ امڪان جي درميان مشترڪ آهن هڪ ٻئي مکتوب ۾ وري ان وچ کي عالم برزخ ڪوٺي ٿو.

[مسئله وحدت الوجود اور اقبال ص ۱۸ تعريفات جرجاني عربي ۱۱۰ مکتوبات دفتر سوم اردو ص ۳۹۱ مکتوبات دفتر اول اردو ص ۱۳۹]

ص ۶۷ س ۴: وجود

صوفين جي اصطلاح ۾ وجود صرف ان شيءِ جو آهي جيڪا ازلي ۽ غير مخلوق آهي، ناقابل تغیر ۽ ناقابل فنا آهي. ڪثرت کان پاڪ آهي، بي مثل ۽ يڪتا آهي، انهيءَ لحاظ کان صرف ذات خداونديءَ جو وجود آهي، باقي ٻيو جيڪي ڪجهه آهي اهو موجود آهي، انهن جو وجود ناهي ڇاڪاڻ ته وجود جو اطلاق صرف خداجي ذات تي ٿئي ٿو، ان ڪري هو کيس وجود مطلق يا وجود واحد ڪوٺين ٿا.

امام رباني پڻ مکتوبات ۾ چوي ٿو ته وجود حق تعاليٰ لاءِ مخصوص آهي ۽ اهو ئي موجود آهي. ياد رهي ته سڀ کان پهرين جنهن وجود جي انهيءَ معنيٰ ۽ مفهوم فڪري طور منظم نموني ۾ پيش ڪيو، اهو ابن عربي آهي، فصوص توڙي فتوحات ۾ اهڙيون ڪيئي عبارتون ملن ٿيون، مثلاً فص يعقوبيه ۾ چوي ٿو. ’وليس وجود الا وجود الحق‘ يعني حق جي وجود کانسواءِ ٻيو ڪو وجود ناهي.

[مسئله وحدت الوجود اور اقبال ص ۱۹ مکتوبات دفتر دوم اردو ص ۳۲۳ فصوص الحکم عربي عفيفي ص ۹۶]

ص ۶۷ س ۹: ڪل شيءِ ۾ ڪل شيءِ

عام سمجھائيءَ موجب هو هر شيءِ ۾ آهي ۽ هر شيءِ هن ۾ آهي. غالباً سڀ کان پهرين عرب دنيا جو اهو مشهور وجودي صوفي شاعر ابن فارص هو، جنهن چيو هو:

ڪل شيءِ ۾ ڪل شيءِ ۾ فتنن واصر الذهن الي
ڪثر لا تتنا هي عدا قد طوتها وحدة الواحدة طي

معني: هر شيءِ ۾ سڀ شيءِ جي معنيٰ آهي ”پوءِ هوشيار ٿي ۽ ذهن کي مون ڏانهن موڙ ڪرت جيڪا ڳڻپ کان ٻاهر آهي، دراصل واحد جي وحدت ۾ سفر طي ڪري ٿي.

مشهور صوفي بزرگ عبدالرزاق ڪاشي (وفات 730 هـ) جنهن ابن عربيءَ جي ڪتاب ’فصوص الحڪم‘ جي شرح لکي، انهيءَ هڪ ننڍي ورسالو ’اصطلاحات الصوفية‘ لکيو آهي. هو ’سر التجليات‘ يعني تجلین جي راز جي سمجھائي ڏيندي چوي ٿو ته، ’هو شهود ڪل شيءِ ۾ ڪل شيءِ‘ يعني اهو آهي هر شيءِ ۾ ڪل جو ديدار يا نظارو ڪرڻ. ’هو الكل‘ جي سمجھائي ۾ لکي ٿو ته اهو حق تعاليٰ جو اسم آهي. دراصل هن عبارت جو ماخذ ابن عربيءَ جو هيءُ جملو آهي جيڪو هوفص هارونيءَ ۾ آئي ٿو.

فان العارف من يري الحق في ڪل شيءِ بل يراه عين ڪل شيءِ.

معني: انهيءَ ڪري عارف اهو آهي جيڪو حق کي هر شيءِ ۾ ڏسي بلڪه هو حق تعاليٰ کي هر شيءِ جو عين ڏسي.

اها ساڳي عبارت مولانا جاميءَ جي مشهور تصنيف ’لوائح‘ ۾ لائحہ 28 ۾ آندل آهي. انهيءَ جي تشريح ڪندي جامي محمود شبستريءَ جي گلشن راز مان هي شعر حوالي طور آڻي ٿو.

دل يڪ قطره را گر بر شگافي

بموج آيد از وصد بحر صافي

يعني جيڪڏهن تون هڪ قطري جي دل کي چيري ڏسندين ته توکي ان ۾ (حقيقت جي لحاظ کان) سوين سمنڊ موجزن نظر ايندا.

عبدالرحيم گرهوڙي پاڻ اهو مقولو سوره ڪوثر جو منظوم تفسير لکندي هيٺين ريت ڪتب آندو آهي.

ڪل شيءِ في ڪل شيءِ، سڀيت سڀيڪي آه
 علامه اقبال جي هيٺين شعر ۾ پڻ انهيءَ حقيقت ڏي اشارو آهي.
 حقيقت ايڪ هر شيءِ کي نوري هو ڪه ناري هو
 لهو خورشيد ڪا ٺيڪي اڳر ڌرم ڪا دل چيري
 مشهور صوفي يحييٰ منيري موجب ڪل جي ٻي اهڙي سمجهاڻي هن مقولي مان پڻ
 ملي ٿي واللّٰه لن يصل الي الڪل الا من انقطع عن الڪل. يعني تبخدا ڪل (الله) سان تيستائين
 هرگز وصل نه ٿيندو جيستائين هر ڪل (هر غير) کان قطع تعلق نٿو ڪجي.
 مشهور نقشبندي صوفي مظهر جان جاناڻ (وفات 1195-1781) پنهنجي هڪ مڪتوب
 ۾ جبرءِ اختيار بابت سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته صوفين وٽ ڪائنات جي هر ذري ۾ خدا جو
 ظهور آهي. اهو ظهور جزوي ناهي بلڪ هر ذري ۾ ڪل جو ظهور آهي چو ته خدا جو وجود بسيط
 حقيقي آهي ۽ ان جا پاڳا يا حصا نٿا ٿي سگهن. انهيءَ ڪري چوندا آهن. ڪل شيءِ في ڪل
 شيءِ

[۱- اصطلاحات الصوفيه عربي ص ۸۴ ۽ ۸۵، فصوص الحکم عربي
 ص ۱۹۲-لوائح جامي ص ۱۱۹ - ڪلام گرهوڙي ص ۱۳۶- مڪتوبات يحييٰ منيري
 شرح الحقائق ص ۱۳۱- مقامات مظهري اردو ص ۵۲- ڪشاف اصطلاحات فلسف
 ص ۴۰۴- شرح رباعي شيخ اڪبر از شمس الدين فناري محمد خواجوي ص ۱۹]

ص ۷۰ س ۱۶: الصلوة من الصلا

هيءَ مقولو تحقيق طلب آهي. بهرحال لفظ الصلا جي لغوي معنيٰ باهه جو اوڙاهه، ٻارڻ
 وغيره آهي.

اطلاق ص ۶۸ س ۷-

الله تعاليٰ جي مطلق هجڻ وارو شان يا مرتبو جيڪو ڪنهن به قسم جي تشبيه ۽ تنزيه
 جي قيد کان آزاد آهي. هڪ لحاظ سان ليس ڪمٽل شيءِ ۾ ان طرف اشارو آهي.
 [روح بيدل "ڊاڪٽر عبدالغني" ص ۴۰۳]

ص ۷۰ س ۵: لن تروا ربكم حتي تموتوا

تحقيق مڪمل ٿي نه سگهي. ليڪن مخطوطي جي عالم فاضل شارح ان کي حديث

ڪري لکيو آهي عربي عبارت هيٺان اهڙي وضاحت ملي ٿي.

ابن عربي ان حديث لاءِ ’فص محمدية‘ ۾ وري هيءَ عبارت آڻي ٿو. ’ان احدكم لا یري ربه حتي يموت‘ يعني توهان مان ڪوبه پنهنجي رب کي ايستائين نه ڏسندو جيستائين هو مري نٿو.

[فصوص الحکم“ عربي / اردو“ بابا ذهين شاه تاجي ص ۷۲۸]

ص ۷۳ س ۲۰ رؤيت خداوندي

ابن عربيءَ جو خيال آهي ته رؤيت خداوندي محال آهي. فصوص جي هڪ مشهور عبارت ۾ هو چوي ٿو ته سالڪ حق جي آئيني ۾ پنهنجي صورت کان سواءِ ڪجهه نٿو ڏسي چو ته حق تعاليٰ کي ڏسڻ ممڪن ناهي.

امام ربانيءَ انهيءَ نظريي تي تنقيد ڪري ٿو ۽ هو چوي ٿو ته رويت خداوندي هن دنيا ۾ نٿي ٿي سگهي ۽ آخرت ۾ ضرور واقع ٿيندي.

دفتر اول جي مڪتوب ۱۳۵ ۾ هو چوي ٿو ته جيتوڻيڪ روايت بصري سان صرف رسول الله ﷺ کي سرفراز ڪيو ويو ۽ انهيءَ مان ڪجهه حصو انهن اوليائن کي ملي ٿو جيڪي اهيءَ راه ۾ آهن. ليڪن انهن کي به رويت حاصل ناهي، اهي جيڪي ڪجهه ڏسن ٿا اهو اصل جو پاڇو يا ظل آهي ۽ اهو هرگز عين ناهي.

[مڪتوب ۱۲۲، دفتر اول اردو ص ۳۹۵ مڪتوب ۱۳۵، دفتر اول ۳۲۴]

ص ۷۴ س ۱۴: علم اليقين – عين اليقين – حق اليقين

يقين جا ٽي درجا آهن. علم اليقين مان مراد اهو علم آهي جيڪو دليلن مان حاصل ٿئي. مثلاً پري کان دونهون ڏسي باه جو يقين ڪرڻ اهو علم اليقين آهي پر باه کي اکين سان ڏسجي يعني مشاهدو ڪجي ته اهو عين اليقين آهي ۽ جيڪڏهن باه ۾ هٿ وجهي ڏسجي ۽ لهس اچي ته اهو حق اليقين آهي.

هن سلسلي ۾ امام رباني ’معارف لدنيه‘ توڙي ’مکتوبات‘ ۾ هن طرح روشني وڌي آهي. علم اليقين مان مراد خدا جي ذات جي باري ۾ انهن نشانين جو ڏسڻ آهي جيڪي سندس ذات تي دلالت ڪن ٿيون. اها حقيقت مولانا جاميءَ هن شعر جي شرح ۾ چڱيءَ ريت واضح ڪئي آهي.

اي دوست ترا به هر مکان مي جستم

هر دم خبر ازاين وآن مي جستم

يعني اي دوست مان توکي هر جڳه تي تلاش پيو کريان. هر گهڙيءَ هن ۽ هن کان تنهنجو ئي پتو ٿو پڇان.

عين اليقين مان مراد آهي ته جڏهن سالڪ جو پنهنجي وجود جو حجاب هٽي وڃي ۽ هو خدا جي ذات جو مشاهدو ڪري، بلڪ ان کان سواءِ هن کي ٻي ڪاشيءَ نظر نه اچي. گویا هيءَ حالت علم واري حالت جي ابتڙ آهي. انهيءَ ڪري هن کي معرفت به چون ٿا جيڪا خاص ٻانهن کي حاصل ٿئي ٿي. ان جي مقابلي ۾ علم واري حالت عام آهي. اهو ئي سبب آهي جو ابن عربيءَ پنهنجي رسالي ’ڪتاب الحجب‘ ۾ چيو هو ته علم اليقين عين اليقين جو حجاب آهي. حق اليقين مان مراد سالڪ جو حق تعاليٰ جو پنهنجي ذات ۾ مشاهدو آهي ۽ اتي سالڪ حق جي ذات کي پنهنجو عين سمجهي ٿو. اهو حق اليقين دراصل بقا بالله جي صورت ۾ حاصل ٿئي ٿو. هتي پهچڻ کانپوءِ علم ۽ عين وارا يقين ٻئي هڪ ٿي وڃن ٿا.

[التعريفات جرجاني ص 67، معارف لدنيه اردو ص 105 ۽ 106، مکتوبات دفتر اول ص

338 ۽ 339]

ص ۷۵ س ۶: والوراء ثمر وراء الوراء

عام طور صوفي جڏهن اهڙي منزل تي پهچن ٿا، جتي هو پاڻ کي ذات حق سان هڪ سمجهن ٿا ته ان کي آخري مقام قرار ڏين ٿا. امام ربانيءَ جو چوڻ آهي ته اها هڪ عارضي حالت آهي. هو چوي ٿو عالم خلق کان مٿي عالم امر آهي ۽ ان کان مٿي اسماء و شيونات جا ظلي، اصلي، اجمالي ۽ تفصيلي مرتبا آهن ۽ انهن سڀني مرتبن کان پوءِ حقيقي مطلوب کي تلاش ڪرڻ گهرجي. اها جستجو ڪن خوشنصيبن جي حصي ۾ اچي ٿي. لهنذا معبود حقيقيءَ کي وراء الوراء ۾ تلاش ڪرڻ گهرجي ٻئي هنڌ هو صاف چوي ٿو ته مطلق جي انتها وراء الوراء آهي. انهيءَ جي وضاحت وري هيءَ آهي ته انهيءَ خبر جي حاصل ٿيڻ کانپوءِ جيڪڏهن عروج واقع ٿئي ٿو ته اهو حيرت جي ڪُن وانگر آهي جنهن کان پوءِ وري اهي سڀ خبرون ٻنهي رهجي وڃن ٿيون.

هڪ ٻئي مکتوب ۾ هو چوي ٿو ته اها ذات پاڪ انهن سڀني نسبتن کان وراء الوراء يعني مٿي آهي، بلڪ عالم يعني ڪائنات سان ان جو واسطو خالق ۽ مخلوق وارو آهي ۽ ان کانسواءِ ٻي ڪا نسبت ڪونهي.

[مکتوبات اردو دفتر اول مکتوب ۲۸۵، ص ۳۵۸ دفتر دوم مکتوب اول ص ۲۵]

ص ۷۵ س ۱۴ ۱۵

راز درون پرده ز رندان مست پرس
کين حال نيست صوفي عالي مقام را

هي مصراعون ايران جي مشهور شاعر حافظ شمس الدين (وفات 793 / 1391) جي ديوان جي هڪ غزل مان ورتل آهن. اها تسليم شده حقيقت آهي ته فارسي غزل جي شاعريءَ ۾ حافظ شيرازي کي چوڻيءَ جو شاعر مڃيو ويو آهي. سندس غزل جي سموري شاعري ۾ شراب ۽ جام جو ايترو ذڪر آهي، جو ظاهر بين کيس ان لحاظ سان ياد ڪن ٿا. ليڪن جيڪي شراب جي ڪنايي کي حقيقت جي حوالي سان ڏسن ٿا، اهي کيس وڏو صوفي شمار ڪن ٿا. بهرحال اها حقيقت آهي ته اسلامي دنيا جي وڏن ۽ معتبر صوفين جيڪي ساڳيءَ وقت عالم ۽ صاحب شريعت به هئا، تن ۾ حافظ جي شاعري کي تصوف جي معنيٰ ۽ تعبير ڏنو آهي ۽ امام رباني پڻ انهن ۾ شامل آهن جنهن مٿئين بيت کي ’مبدأ معاد‘ ۾ حوالي طور آندو آهي. هتي هيءَ ڳالهه پڻ قابل ذڪر آهي ته امام ربانيءَ کان اڳ سندس پيءُ عبدالاحد جي مرشد شيخ عبدالقدوس گنگوئيءَ جي مکتوبات ۾ پڻ هي بيت گهٽ ۾ گهٽ پنج ڀيرا ڪم آندو ويو آهي.

مولانا اشرف علي ٿانوي ’عرفان حافظ‘ ۾ حافظ جي ڪيترن ئي غزلن جي متصوفانه تشريح ڪئي آهي جن ۾ اهو غزل پڻ شامل آهي. هو چوي ٿو ته هتي ظاهري صوفين جي دعويٰ جي مذمت ڪيل آهي ۽ سچائي ۽ صفائي جي اصل حالت تي زور ڏنل آهي ڇو ته اهي ئي حقيقت جي ويجهو آهن ۽ ان جا ڄاڻو آهن. امام ربانيءَ اهو شعر مبدأ معاد ۾ آندو آهي جتي هو اها ڳالهه سمجھائي ٿو ته خدا جي ذات مشاهدي، رويت، وهم ۽ خيال ۾ نٿي اچي سگهي.

[مبدأ و معاد فارسي ص ۸۴ اردو ۱۵۴ التکشف عن مهمات التصوف ص 88

مکتوبات قدوسيه اردو 282, 295, 354, 546, 564]

ص ۷۵ س ۲۰: ان ربي علي صراط مستقيم

هي الفاظ قرآن پاڪ جي سورة هود مان ورتل آهن ۽ پوري آيت هن ريت آهي: اني توکلت على الله ربي وربکم ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم (۱۱: ۵۶) معنيٰ: بيشڪ منهنجو پروردگار الله تي آهي جيڪو منهنجو رب آهي ۽ توهان جو پڻ. ڪوئي ساهوارو اهڙو

نه آهي جنهن جي چوڻي سندس هٿ ۾ نه هجي، بيشڪ منهنجو رب سنئين وات وارو آهي. ابن عربي هن آيت مان اهو مفهوم وٺي ٿو ته هن جهان ۾ هر شيءِ جنهن طريقي سان هلي رهي آهي، اها ئي ان لاءِ سڌي راهه آهي ڇو ته ان جو پالڻهار ان کي ائين هلائي رهيو آهي. هو چوي ٿو، 'چرندڙ پرندڙ جي پيشاني هن جي هٿ ۾ آهي ۽ منهنجو رب سڌي راهه وارو آهي. تنهنڪري هر شيءِ پنهنجي رب جي سڌي راهه تي آهي؛' ابن عربيءَ جي نظر ۾ فص هوديه ۾ جيڪا احديث جي حڪمت سمايل آهي، ان جو مطلب آهي ته افعال الاهي جي ڪثرت پويان حقيقت ۾ احديث ۽ ربوبيت آهي. [فصوص الحڪم "ذهين شاه تاجي ص ۳۲۲]

ص ۷۶ س ۴: كفر

کفر جي لغوي معنيٰ لڪائڻ، ڇپائڻ يا ڍڪڻ آهي. ليڪن صوفي ڪثرت کي وحدت ۾ لڪائڻ يا وحدت جي بحر ۾ سڀني شين کي گم ڪرڻ کي چون ٿا. انهيءَ لحاظ سان هو چون ٿا ته ڪافر اهو آهي جيڪو حق کي تعينات ۽ ڪثرت جي پردن ۾ ڍڪيل پانئي ٿو يا بلڪه هو ائين به چون ٿا ته حقيقت کي مجاز ۾ مشاهدي ڪرڻ وارو به ڪافر آهي.

اوائلي صوفين وٽ هي اصطلاح انهيءَ معنيٰ ۾ مروج ناهي. البت سڀ کان پهرين منصور حلاج پنهنجي هڪ شعر ۾ ان کي استعمال ڪيو ۽ اهو شعر امام رباني پنهنجي مکتوبات جي دفتر اول جي مکتوب 268 ۽ دفتر دوم جي مکتوب 95 ۾ آندو آهي.

کفرت بدین الله والکفر واجب
لدي وعندالمسلمین قبیح

يعني مون الله جي دين کان نابري واري ۽ اهڙي نابري وارڻ مون تي ته لازم آهي، پراها ڳالهه مسلمانن وٽ نهايت خراب آهي.

امام صاحب انهيءَ شعر جي سمجهاڻي سُڪر جي حوالي سان ڪئي آهي. پر ساڳئي وقت اها وضاحت به ڪري ڇڏي آهي ته صحو سڪر کان مٿي آهي، البت ٻئي مکتوب ۾ ان جي وضاحت ڪفر طريقت ۽ ڪفر شريعت جي لحاظ سان ڪري ٿو ۽ چوي ٿو ته شريعت جو ڪافر مردود آهي ليڪن طريقت جو ڪافر مقبول ۽ وڏي درجي وارو آهي. ڇو ته اهو ڪفر يا استتاري معنيٰ لڪائڻ محبوب حقيقيءَ جي غلبي سبب آهي جنهن ڪري محبوب حقيقي کانسواءِ ٻيو سڀ ڪجهه وسري يا گم ٿي وڃي ٿو.

بهرحال امام رباني دفتر اول جي مکتوب 31 ۾ پاڻ ان ڳالهه جو اقرار ڪيو آهي ته مٿس به سڪرواري حالت رهي آهي جنهن تحت پاڻ هيءَ رباعي چئي هئائين:

اي دريغا ڪه اين شريعت ملت اعمائي است
ملت ما ڪافري وملت ترسائي است
ڪفر و ايمان زلف وروئي آن پري زبائي است
ڪفر و ايمان هر دو اندر راه مايڪتائي است

ترجمو: هاڻ افسوس هي شريعت انڌن جي طريقي وانگر آهي. اسان جو طريقو ڪافري ۽ اسان جي ملت ڪافرن واري آهي. ڪفر ۽ ايمان دراصل ان خوبصورت چهري جا زلف ۽ رخ آهن. ڪفر ۽ ايمان ٻئي اسان جي راه ۾ هڪجهڙا آهن.

انهيءَ ساڳئي مکتوب ۾ اڳتي هلي انڪشاف ڪري ٿو ته مٿس اها حالت ڪيترن سالن تائين طاري رهي ليڪن آخرڪار الله تعاليٰ جي خاص عنايت سبب مٿس اصل حقيقت واضح ٿي ته سندس ذات بي مثل ۽ بي مثال، بي چون وبي چگون آهي.

تصوف جي تاريخ جو مطالعو ٻڌائي ٿو ته وچين ۽ پوئين دور ۾ ڪفر کي صوفين خاص اصطلاح معنيٰ ۾ استعمال ڪيو آهي. ليڪن مولانا رومي وري ان جي اڃان هڪ ٻئي لحاظ کان سمجهاڻي ڏئي ٿو جيئن هن شعر ۾ چوي ٿو.

ڪفر و ايمان نيست آنجائي ڪه اوست
زانڪ او مغز است اين دورنگ اوست

ترجمو: ڪفر ۽ ايمان اتي ڪونه آهن جتي هو پاڻ آهي. چو ته اهو پاڻ مغزيا اصل آهي ۽ اهي ٻئي ان جا رنگ آهن.

امير خسرو جو هڪ مشهور شعر آهي:

ڪافر عشق ۾ مسلماني مراد رکاريست
هر رگ - من تار گشته حاجت زار نيست

ترجمو: مان عشق جو ڪافر آهيان مون کي مسلماني نه گهرجي.
منهنجي هر رگ تار بنجي وئي آهي مون کي جيئڻ جي حاجت ناهي.
شاه عبداللطيف ڀٽائي جو هڪ بيت هن ريت آهي.

ڪافر ٿي ته ابهين باب شرع جا ڇڏ
 من مشرڪن گڏ، ته ويجهو ٿئين وصال کي
 ويهين صديءَ ۾ علامه اقبال پڻ چيو هو:
 اگر هو عشق تو هي ڪفر بهي مسلماني
 نه هو تو مرد مسلمان بهي زنديق

انهي ڪري تصوف جي ڪتابن ۾ ڪفر حقيقي جي معنيٰ هن طرح پڻ ڏني وئي آهي.
 سالڪ جو ذات کي عين صفات ۽ صفات کي عين ذات سمجهڻ يا ذات حق کي هر جڳهه تي
 ڏسڻ ڪفر حقيقي آهي. حق جي ذات کانسواءِ ٻي ڪنهن شيءِ کي وجود نه سمجهڻ ۽ وحدت ۾
 اهڙو رنگ چڙهي وڃڻ جو ماسوا يعني ٻي هر شيءِ کان پالهو ٿي وڃي.
 اهڙيءَ طرح ڪفر مجازيءَ مان مراد حق تعاليٰ جي ناشڪري پڻ ورتي وئي آهي.
 [مکتوب 95، دفتر دوم، ص ۳۰۵]

ص ۷۶ س ۱۴: عرفت ربي بجمع الاضداد

هيءَ حضرت ابوسعيد خراز رح جو قول آهي جيڪو امام ربانيءَ دفتر اول جي مکتوب
 ۱۹۸ ۾ آندو آهي. ان کان علاوه دفتر ٽئين جي مکتوب ۷۳ ۾ ان تي نهايت دقيق بحث ڪيو
 آهي. ابن عربي وري فص ادريس ۾ چوي ٿو. 'ان الله تعالى لا يعرف الا بجمع بين الاضداد' يعني
 بيشڪ الله تعاليٰ کي ضدن کي جمع يا گڏ ڪرڻ کان سواءِ نقو سڃاڻي سگهجي.
 [مکتوبات دفتر اول حصو ٻيو ص ۵۹ فصوص الحکم عربي عيفي ص ۷۷]

ص ۷۷ س ۲۴: فنا ۽ فنا الفناء

فنا مان مراد الله تعاليٰ جي ذات جي مشاهدي جي غلبي سبب ٻي سڀ مخلوق کي
 وماري ڇڏڻ آهي ۽ فنا الفناء جو مطلب آهي ته جڏهن انهيءَ فنا جو شعور به باقي نه رهي.
 امام رباني ان جي سمجهاڻي هن ريت ڏني آهي سلوک جي انتها سيرالي الله جي انتها
 پڻ آهي جنهن کي مطلق فنا جو نالو ڏين ٿا ۽ ان کانپوءِ جن جو مقام آهي جنهن کي سير في الله ۽
 بقا بالله جو نالو ڏين ٿا.

[مکتوبات دفتر اول مکتوب 21، ص 89 مکتوبات دفتر اول مکتوب، 21، 287 ص

[4157، 382]

ص ۷۶ س ۷: تناقض

تناقض جي لغوي معني آهي هڪ ٻئي کي ڀڃندڙ يا ٽوڙيندڙ. اصطلاحي معنيٰ موجب موت ۽ زندگي هڪٻئي جا نقيض آهن ڇو ته اهي هڪ وقت ٻئي گڏ نٿا ٿي سگهن ۽ ٻئي ساڳئي وقت معدوم به نٿا ٿي سگهن يعني يا زندگي هوندي يا موت هوندو.

تناقض ۽ ضد ۾ هي فرق آهي، اهي ٻه شيون جيڪي هڪ ٻئي جو ضد آهن هڪ وقت ٻئي گڏ نٿيون ٿي سگهن جيئن ڪارو ۽ اڇو. پر ٻئي معدوم ٿي سگهن ٿا جيئن انهن ٻنهي جي بجاءِ ڪو ٽيون رنگ ڳاڙهو يا پيلو هجي.

[مجدد الف ثاني يونس خان ص ۲۳۲]

ص ۷۸ س ۷ طلب العبادۃ بعد الوصول شرڪ

وصول يا واصل ٿيڻ کانپوءِ عبادت شرڪ آهي. هيءُ قول ابن عربيءَ ڏانهن منسوب آهي.

[میکدهٔ محبت "تالیف محمد قاسم" ص ۳۹ بکوششي دکتر محمد حسین تسبیحي- انجمن فارسي "اسلام آباد"]

ص ۷۸ س ۱۵ ۽ ۱۶

شيخ گر شارب خمر اي مرغ خاک

بحر قلزم را زمر داري چه باک

جيتوڻيڪ هي بيت مثنوي روميءَ مان ورتل آهي پر صحيح بيت هن ريت آهي:

اين نبا شد ور بودي مرغ خاک

بحر قلزم را ز مرداري چه باک

البت شروعاتي بيت هن ريت آهي جيڪو مرید طرفان شيخ تي تهمت آهي.

شارب خمر است و سالوس و خبيث

مر مریدان را کجا باشد مغیث

معني: جيڪو (شيخ) شراب پيئي ٿو ۽ گهڻو ڳالهائي ٿو يا بدطينت آهي ته اهڙو پير مريدن جي ڪهڙي دستگيري ڪندو؟

دراصل صوفي مرشد جي مڪمل يا بي چون و چرا اطاعت تي زور ڏين ٿا. هن سلسلي ۾ حافظ شيرازيءَ جو هي بيت اڪثر حوالي طور آڻڻ ٿا جيڪو ديوان جي پهرين غزل مان ورتل آهي.

به مي سجاده رنگين ڪن گرت پير مغان گوید
که سالک بي خبر نبود ز راه و رسم منزلها

معني: جيڪڏهن توکي پنهنجو پير مرشد چوي ته مصليٰ کي شراب سان ڌو ۽ ته ائين ڪر، ڇو ته سالڪ يعني هن راه جو پانڌيڙ ٿو و منزل جي هر رسم کان واقف آهي.
[مثنوي رومي دفتر دوم شعر ۳۳۰۸، -ص ۲۹۵ ديوان حافظ محمد قزويني وڌڪتر قاسم غني ص ۳]

ص ۷۷ س ۱۸: جمع الجمع

جمع مان مراد آهي ته سالڪ حق تعاليٰ جي مشاهدي ۾ اهڙيءَ طرح محو ٿي وڃي جو ٻي هر شيءِ کان لا تعلق ۽ بي خبر ٿي وڃي. ”جمع الجمع“ جو مطلب آهي مڪمل فنا جنهن کي الاستهلاڪ بالڪليت في الله يعني الله جي ذات ۾ ڪلي طور فنا پڻ ڪوٺين ٿا. هڪ ٻئي لحاظ سان اهو احديت جي مرتبي ڏانهن اشارو آهي.

امام رباني وري ان جو مطلب توحيد ۾ حق اليقين وٺي ٿو يعني جڏهن سالڪ حق جي مشاهدي ماڻڻ کانپوءِ وري خلق ۾ مشغول ٿي وڃي ٿو.

[شرح اصطلاحات تصوف گرد آورنده مير محمود حاجي ص 22، اصطلاحات تصوف،

”ابن عربي“ ص 116، مکتوبات دفتر اول مکتوب 290-اردو ص 408]

ص ۷۸ س ۲۰ ۽ ۲۱

کفر وایمان نیست آنجائی که اوست

زانکه او مغز است واین دو رنگ و پوست

هيءَ مثنويءَ روميءَ جي دفتر ٻئي جو بيت آهي، هن جي وضاحت جيئن بي رنگي اسير رنگ شد واري شعر تحت ٿي چڪي. مثنويءَ ۾ ٻيا به ساڳئي مفهوم وارا ڪيترا شعر آهن

ليڪن دفتر چوٿين ۾ رومي چوي ٿو ته الله جا عاشق ڪفر ايمان ٻنهي کان بالاتر آهن چو ته اهي خود ذات خداونديءَ سان مشغول آهن.

زانڪ عاشق در دم نقد است مست لاجرم از ڪفر و ايمان برتر است
ڪفر و ايمان هر دو خود دربان اوست ڪوست مغز و ڪفر و دين او را دو پوست

معني: جيئن ته عاشق هر گهڙيءَ نقد يعني اصل سان مست آهي تنهنڪري هو لازمي طور ڪفر ۽ ايمان کان مٿي آهي. ڪفر ۽ ايمان ٻئي پاڻ ان ذات جا دربان آهن. اهو پاڻ مغزيا اصل آهي ۽ ڪفر ۽ ايمان ٻئي ان جا رنگ ۽ پوش آهن.

[مثنوي رومي قوام الدين خرم شاهي ص 296 ۽ 619]

ص ۷۹ س ۲۱ ۽ ۲۲

عجب نيست که سرگشته بود طالب دوست
عجب آست که من واصل و سرگردانم

هي شعر شيخ سعديءَ جي هڪ غزل مان ورتل آهي. امام ربانيءَ جي والد شيخ عبدالاحد جي مرشد شيخ عبدالقدوس گنگوهي چشتيءَ جي مکتوبات ۾ هي شعر ڪيترا دفعا حوالي طور آندل آهي. امام رباني پاڻ هي شعر هڪ دفعو مکاشفات عينيہ ۾ آندو آهي.
[مکتوبات شيخ عبدالقدوس گنگوهي اردو ص ۷۱۸ ڪليات شيخ سعديءَ تهراني ص ۸۲۶]

ص ۷۹ س ۱۵: حضرت مجدد عليه الرحمة انهيءَ درجي کان مٿي ويو آهي

مجدد الف ثانيءَ جي ڪجهه تحريرن مان ڪجهه ماڻهن کي اهڙي غلط فهمي ٿي هئي ته پاڻ حقيقت محمديءَ کان مٿي ترقي ڪئي اٿن يا اهڙي دعويٰ ڪئي اٿن. آخرڪار مولانا حسن دهلوي نالي عالم کانئن خط لکي ان جي وضاحت پڇي. پاڻ ان جو جواب مکتوب ۱۲۲ دفتر اول ۾ ڏنو اٿن.

اهو ئي ڪارڻ هو جو ان وقت جي وڏي عالم ۽ محدث شيخ عبدالحق محدث دهلوي به ساڻن خط وڪتابت ڪئي جيڪا پنهنجي جڳهه تي موجود آهي.

[مکتوبات دفتر اول اردو - ص شيخ عبدالحق دهلوي خلیق احمد نظامي]

ص ۸۰ س ۱۰ ۽ ۱۱

عنقا شڪارڪس نشود دام بازچين
ڪ اينجا هميشه بدست است باد را

هي مصرع پڻ ديوان حافظ جي ڪنهن غزل جي آهي.

هنن شعرن ۾ اعليٰ متصوفانه فڪر سمائل آهي. عنقا جو ڪنايو ذات خداونديءَ لاءِ آهي جنهن ۾ ”ذات بحث“ ڏانهن اشارو آهي. مطلب ته جهڙيءَ طرح عنقا پکي جيڪو تصوراتي آهي جنهن جو ڪوبه شڪار نٿو ٿئي سگهي ۽ ان کي ڦاسائڻ لاءِ ڪوبه دام يا ڦاهي ڪم نٿي اچي سگهي، اهڙيءَ طرح ذات خداونديءَ جو ڪو ادراڪ ڪري نٿو سگهي ۽ ان سلسلي ۾ سوچ ويچار يا فڪر ڪنهن ڪم جو ناهي.

شيخ اڪبر ابن عربي ’فتوحات مڪيه‘ ۾ جتي هڪ هنڌ ڪيترن صوفي اصطلاحن جي سمجهاڻي ڏئي ٿو، اتي ’عنقا‘ جي لاءِ چوي ٿو ته ’اهو نه موجود آهي نه معدوم‘. امام رباني پڻ هي شعر هڪ کان وڌيڪ ڀيرا مکتوبات ۾ حوالي طور آندو آهي. ان کانسواءِ هو عنقا تي ٻه ٻيا شعر پڻ حوالي طور آڻي ٿو، جن ۾ عنقا جي تصور جي وڌيڪ سمجهاڻي ڏنل آهي:

چه گويم باتواز مرغی نشانه ڪر با عنقا بود هم آشيانه
زعنقا هست نامي پيش مردم زمريغ من بود آن نام هم گم

معني: مان توکي ان پکيءَ جو ڪهڙو نشان ڏيان جنهن جو آڪيرو عنقا سان گڏ آهي
عنقا جو نالو ته ماڻهن جي آڏو آهي، پر ان مون واري پکي جي نالي جي ڪنهن کي خبر ناهي.

[مکتوبات دفتر اول مکتوب 126-260 ۽ 265 ص 314، ص 218 ۽ 257 مکتوبات
دفتر سوم مکتوب 44 ص 141 مکتوبات دفتر سوم مکتوب 17 ص 21 فتوحات
مڪيه عثمان يحيي جلد ۱۴ ص ۱۹۱]

ص ۸۱ س ۱: اصلي ولايت ۽ طلبي ولايت

امام رباني مکتوب 302 دفتر اول ۾ ظلي ولايت جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته ان

کي ولایت صغري بہ چون ٿا ۽ اها اولياءِ الله جي ولایت آهي. اصلي ولایت مان سندس مراد نبين جي ولایت آهي.

[مکتوبات دفتر اول اردو ص ۴۶۸]

ص ۸۱ س ۱۹: لوڪنت متخذا احدا خلیلا لا تخذت ابا بڪر خلیلا

هيءَ حديث صحيح بخاريءَ ۾ موجود آهي. امام ربانيءَ دفتر اول جي نهايت طويل مکتوب 290 ۾ ڄاڻائي ٿو ته حضرت علي رضي الله عنه ۽ حضرت ابوبڪر صديق رضي الله عنه جي سلوڪ ۾ هي فرق آهي ته حضرت علي جي سلوڪ ۾ معارف جو حصول آهي جڏهن ته حضرت ابوبڪر واري سلوڪ ۾ خلت يا دوستيءَ ۽ محبت جو غلبو آهي. انهيءَ ڪري حضرت علي لاءِ باب العلم جو لقب آهي ته حضرت ابوبڪر لاءِ خليل يعني دوست جو درجو آهي.

[مکتوبات دفتر اول اردو ص ۳۰۱]

ص ۸۲ س ۷ هو پنهنجي ذات سان موجود آهي، وجود سان نہ.

امام رباني هي بحث معارف لدنيہ ۾ ڪيو آهي جتي هو چوي ٿو ته اها راءِ ان ڪري بهتر آهي ڇو ته هونئن خدا جي ذات ۽ وجود کي الڳ الڳ تسليم ڪرڻو پوندو. اها ڳالهه باقي موجودات سان لاڳو آهي جيڪي پنهنجي وجود جي ڪري موجود ٿين ٿيون.

[معارف لدنيہ اردو ص ۱۱۸ ۽ ۱۲۱]

ص ۸۴ س ۱۹: من عرف نفسه فقد عرف ربه

هيءَ صوفين وٽ تمام مشهور حديث آهي جيڪا تصوف جي اوائل تي تصنيفن ۾ بہ ملي ٿي ته پوين صوفين وٽ بہ عام آهي. امام رباني پنهنجي مکتوبات ۾ چار دفعا هن حديث کي حوالي طور آڻي ٿو. اهڙيءَ طرح ابن عربي فصوص الحکم توڙي فتوحات ۾ ان کي ڪيترا دفعا زير بحث آڻي ٿو.

[فرهنگ ماثورات متون عرفاني ص 534 مکتوبات دفتر اول وسوم، ص فصوص

الحکم ص ۱۵۵۲]

ص ۸۶ س ۸: امام اعظم ابوحنيفہ

امام اعظم ابوحنيفہ (767/ 150-699/ 80) هو عراق جي تاريخي شهر کوفي ۾

پيدا ٿيو. سندس وڏا اصل ڪابل جا هئا. سندس زندگيءَ جا پنجويهه سال اموي دور حڪومت ۾ ۽ باقي ارڙهن سال عباسي دور ۾ گذريا. هڪ اندازي موجب پاڻ اسي هزار فقهي ۽ علمي مسئلن جا جواب ڏنائون، جنهن ڪري سندس هر طرف شهرت ڦهلجي وئي. وقت جي خليفي کين قضا جي منصب جي آڇ ڪئي، پر پاڻ انڪار ڪري ڇڏيائين. آخر خليفي ناراض ٿي کيس نظر بند ڪيو ۽ ڪن جي چوڻ مطابق کيس زهر ڏياريو ۽ انهيءَ حالت ۾ وفات ڪيائين.

امام ابو حنيفه جو وڏي ۾ وڏو علمي ڪارنامو اجتهاد جي لاءِ قرآن ۽ حديث کانپوءِ قياس کي استعمال ڪرڻ آهي. اهو ئي سبب آهي جو حنفي فقه ۾ وڌ ۾ وڌ لچڪ آهي جيڪو سندس ڦهلاءَ جو وڏي ۾ وڏو ڪارڻ آهي.

امام ابو حنيفه جي وقت ۾ ڪيترا اسلامي فرقا پيدا ٿي چڪا هئا، جن ڪيترا عجيب وغيره عقيدا ڦهلائي ڇڏيا هئا ۽ هر وقت هڪ ٻئي خلاف ڪفر جون فتوائون ڏيندا هئا. خاص طور معتزلا ۽ خارجي هن سلسلي ۾ سڀني کان اڳتي هئا. مثلاً معتزلن جو چوڻ هو ته جيڪو مسلمان گناه ڪبيره ڪري ٿو اهو ايمان وڃائي ويهي ٿو. امام ابو حنيفه جي راءِ آهي ته جيستائين ڪو گنهگار گناهه کي حلال يا جائز نٿو سمجهي تيستائين اهو ڪافر ناهي ڇو ته ايمان ’اقرار باللسان وتصديق بالقلب‘ يعني زبان سان اقرار ڪرڻ ۽ دل سان تصديق ڪرڻ کي چئبو آهي.

غور ڪرڻ سان معلوم ٿيندو ته امام ابو حنيفه جي صرف هڪڙي مجتهدانه راءِ اسلامي دنيا ۾ هر گهڙيءَ پيدا ٿيندڙ هڪ اڻ ڪٽ ڏقيڙ کي نه رڳو پنجنو ڏنو بلڪ اسلام ۽ ايمان جي هڪ نهايت جامع نهايت وسيع تعريف پيش ڪئي. امام صاحب جي اسلام بابت بنيادي عقيدن کي ’فقه الاڪبر‘ نالي ڪتاب ۾ مرتب ڪيو ويو آهي.

[سيرة النعمان شبلي نعماني، ڪراچي ص، ۷۸، الفقه الاڪبر ”لاهور“ ۱۹۹۸]

ص ۸۶ س ۱۲: محقق (صوفي) ۽ تاويلات

ابن عربي فتوحات ۾ صوفين کي فيلسوفن سان پيٽ ڪندي کين محقق ڪوٺي ٿو. ڪي صوفي قرآن شريف جي تاويلات يا تاويلي معنيٰ ڪن ٿا. گرهوڙي پاڻ اهڙي معنيٰ طرف بيت ۴۸ ۾ اشارو ڪيو آهي جتي هو ان بيت جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته مسجد اقصيٰ مان مراد ازلي عالم آهي ۽ مسجد حرام مان مراد هي جهان يا عالم وجود آهي. ابن عربي فصوص

الحڪم ۾ فص توحيد توڙي فص موسوي ۾ اهڙيون تاويلات پيش ڪيون آهن. مثلاً فص توحيد ۾ فاجر معنيٰ جيڪو مخفي امر کي ظاهر ڪري ٻڌائي ٿو ڪافريا ڪفار جي معنيٰ جيڪو ظاهر ٿيڻ کانپوءِ ڳالهه کي لڪائي ٿو. اغفلي مان مراد 'مون کي لڪاءُ' وٺي ٿو. اهڙيءَ طرح دخل بيتي ۽ بيت مان مراد قلب وٺي ٿو. مومنين مان مراد عقول ۽ مومنات مان مراد نفوس ٻڌائي ٿو. فص موسوي ۾ تابوت جنهن ۾ حضرت موسيٰ کي وڌو ويو جڏهن هو ٻار هو. ان مان مراد ناسوت آهي. ان ڪنتم تعقلون ۾ تعقلون مان مراد اصحاب تقيد وٺي ٿو ڇو ته عقل هڪ قسم جو قيد آهي. اهڙيءَ طرح مومنين مان مراد صاحب ڪشف ۽ شهود وٺي ٿو.

ابن عربيءَ ڏانهن 'تفسير ابن عربي' پڻ منسوب آهي جنهن ۾ هو قرآن جي هر آيت جي معنيٰ تاويلات جي رنگ ۾ ڪري ٿو. ليڪن جديد تحقيق مطابق اهو تفسير ابن عربيءَ جي نه بلڪ سندس معتقد ۽ پوئلڳ عبدالرزاق ڪاشيءَ جي تصنيف آهي. ياد رهي ته ڪاشي قنويءَ کانپوءِ ابن عربيءَ جو پيو وڌو شارح آهي ۽ سندس فصوص جي شرح ڄاتل سڃاتل آهي. [فصوص الحڪم عربي عفيفي ص ۷۴ ۽ ۱۹۸، تفسير ابن عربي " بيروت

[ع ۲۰۰۱]

ص ۱۰۰ س ۲: قلب چون

نڪلسن جي مثنوي روميءَ جي معياري متن ۾ هي شعر ان ريت ڪونهي. البت خود گرهوڙي فتح الفضل ۾ هن شعر ۾ قلب جي جاءِ تي قطب لفظ آندو آهي. اهو شعر هن ريت آهي.

قطب چون روح است وخلق اعضاء وتن

بستۀ روح است تدبير بدن

بهرحال بيت جي معياري پڙهڻي هن ريت آهي، جيڪا نڪلسن ۽ فروزا نفر نقل ڪئي آهي.

اوچو عقل وخلق چون اعضاء تن بستۀ عقلست تدبير بدن

معنيٰ: اهو (قطب) عقل وانگر آهي باقي مخلوق ان جي بدن جي عضون وانگر آهي.

عقل جي هڙانهيءَ لاءِ ٻڌل آهي ته جيئن بدن جي ڪم اچي.

مطلب ته هي شعر قطب جي باري ۾ ئي آهن. ياد رهي ته صوفين وٽ قطب ۽ ابدال

خاص قسم جا اوليا آهن جن جو ذڪر ابن عربيءَ وٽ به ملي ٿو. ان کان علاوه امام رباني پڻ

مکتوبات ۾ ان طرف اشارا ڪري ٿو.

[فتح الفضل سنڌي غلام مصطفيٰ قاسمي ص 242 شرح مثنوي شريف - فروزانفر ص 872
مکتوبات دفتر دوم مکتوب ۴ ص ۳۵]

ص ۹۶ س ۱۳: عارف - مشاهدو - محاضرو

ابو نصر سراج مومن ۽ عارف جي وچ ۾ فرق ٻڌائيندي چوي ٿو مومن الله جي نور سان ڏسي ٿو پر عارف خود الله جي ذريعي ڏسي ٿو. مومن کي دل آهي پر عارف وٽ دل ڪونهي. مومن جي دل الله جي ذڪر سان مطمئن ٿي وڃي ٿي پر عارف الله کانسواءِ ٻي ڪنهن شيءِ سان مطمئن نٿو ٿئي.

عمرو بن عثمان مڪي جو قول آهي ته جيڪي ڪجهه دل ۾ غيب جي طرفان غيبي طور معلوم ٿئي اهو مشاهدو آهي. هو چوي ٿو ته اهو اک سان ڏسڻ (معائنو جيڪو عين مان نڪتل آهي ۽ جنهن جي معنيٰ اک آهي) کان مختلف آهي، هو اهو به چوي ٿو ته مشاهدي مان مراد محاضرو آهي ۽ محاضري جو مطلب هڪ ٻئي جي ويجهو اچڻ آهي. هو پنهنجي تصنيف ڪتاب المشاهده ۾ لکي ٿو ته عارفن کي پنهنجي دلين ۾ الله تعاليٰ جو اهڙو مشاهدو نصيب ٿئي ٿو جنهن سان کين تقويت حاصل ٿئي ٿي. انهيءَ ڪري هو هر شيءِ ۾ الله جو مشاهدو ڪن ٿا ۽ الله جي ذريعي سڄي ڪائنات جو مشاهدو ماڻن ٿا.

[ڪتاب اللمع - اردو - ص 79 ۽ ص 117]

ص ۱۰۱ س ۱: سالڪ مجذوب ۽ مجذوب سالڪ

جذب جو مطلب آهي ته جڏهن حق تعاليٰ مهربان ٿي ٻانهي کي پاڻ ڏانهن ڇڪي، جڏهن ته سلوڪ معنيٰ اهو طريقو يا رستو جنهن تي سالڪ يعني پنڌ ڪندڙ پاڻ محنت ڪري خدا تائين پهچي. جيتوڻيڪ جذب ۾ به سالڪ محنت ڪري ٿو ۽ اهو از خود حاصل نه ٿيندو. پر جڏهن اها مهل ايندي ته کيس محسوس ٿيندو ته سندس ڪوشش کان وڌيڪ اها ڪشش يا ڇڪ آهي جيڪا مٿس اثر انداز ٿئي ٿي. امام ربانيءَ دفتر اول جي مکتوب 287 ۾ چوي ٿو ته نقشبندين وٽ جذب سلوڪ کان مٿي آهي پر هن سلسلي ۾ خبردار رهڻ جي سخت ضرورت آهي ڇو ته گهڻا اصلي منزل تي پهچڻ کان اڳ پاڻ کي مجذوب سالڪ سمجهي ويهن ٿا. امام رباني وٽ سالڪ مجذوب کي مجذوب سالڪ تي فضيلت حاصل آهي.

[مکتوبات دفتر اول ص 370، معارف لدنيه اردو ص 142]

ص ۱۰۱ س ۲۰: لولاڪ لما خلقت الافلاڪ

هيءَ حديث قدسي آهي جيڪا صوفين وٽ تمام گهڻي مشهور ۽ مقبول آهي.
مولانا رومي مثنوي جي پنجين جلد ۾ ان ڏانهن هن ريت اشارو ڪري ٿو.
با محمد بود عشق پاڪ جفت بهر عشق اورا خدا لولاڪ گفت

معني: محمد ﷺ سان خدا جو اصل کان پيار هو تڏهن ته ان جي پيار سبب چيائين
لولاڪ.

امام رباني دفتر اول جي مکتوب 44 ۾ لکي ٿو، جيڪڏهن حضور انور عليه الصلواة
والسلام جي ذات مبارڪ نه هجي ها ته خدا تعاليٰ مخلوق کي پيدا نه ڪري ها ۽ پنهنجي ربوبيت
يعني رب هجڻ جو اظهار نه ڪري ها. پاڻ ڪريم جن تڏهن به نبي هئا جڏهن آدم عليه السلام
اڃان پاڻي ۽ مٽيءَ ۾ هو.

[فرهنگ ماثورات متون عرفان ص 440 احاديث قصص مثنوي فروزانفر ص 484
مکتوبات دفتر اول اردو ص 163 ص 771]

ص ۱۰۴ س ۱۰: الصراح ڪتاب

الصراح لغت جو مشهور ڪتاب آهي. جنهن جو سڄو نالو 'شرح اسرار الوحي الاصح'.

ص ۱۰۴ س ۲۵

ابن عربيءَ جي تصنيف آهي جنهن جو اصل نالو اسرار الوحي المعراج آهي.
[محيي الدين ابن عربي حيات وآثار ص 108]

ص ۱۰۶ س ۱۶: رساله قشيريہ

امام ابو القاسم قشيري (376ھ کان 465ھ) جو تعلق خراسان سان هو. تصوف جي
تعليم ۽ تربيت وقت جي شيخ ابو علي دقاق کان پرايائين.

سندس تصنيف جو شمار تصوف جي بنيادي ڪتابن ۾ ٿئي ٿو ۽ اهو 'ڪتاب اللمع' ۽
'ڪتاب التعرف' کانپوءِ اوائل تصنيف آهي. هجويري 'كشف المحجوب' ۾ رساله قشيريہ

منجهان ڪيترا حوالا ڏئي ٿو. قشيريءَ تصوف جي بنيادي اصطلاحن وقت، حال، مقام، جمع، فرق، فنا، بقا، حضور، صحو، سڪر وغيره جي نهايت سولي سمجهاڻي ڏني آهي.
[تصوف اسلام، عبدالماجد دريادي، لاهور 1980]

ص ۱۰۶ س ۱۴: عارف ۽ ڪبيره گناه

اذا احب الله عبدا لا يضره ذنب. امام غزاليءَ احياء العلوم ۾ هيءَ حديث هن ريت نقل ڪئي آهي. اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب والتائب من الذنب كما لا ذنب له. يعني جڏهن الله تعاليٰ پنهنجي ٻانهي سان پيار ڪري ٿو ته ان کي سندس ڏوهه نقصان نٿو پهچائي. ڏوهه کان توبه ڪندڙ ائين آهي جيئن سندس ڏوهه هجي ئي ڪونه. ابن ماجه وري هن حديث جو فقط پويون حصو ڏنو آهي.

امام ربانيءَ وري مڪتوب 44 ۾ هن حديث جو پهريون حصو ڏنو آهي يعني اذا احب الله عبدا لا يضره ذنب يعني جڏهن الله تعاليٰ ڪنهن ٻانهي کي دوست بنائي ٿو ته ان کي ڪوئي گناه نقصان نٿو پهچائي. هو هن حديث جو اهو مطلب وٺي ٿو ته خدا پنهنجي دوستن يعني ولين کي اهڙيءَ طرح محفوظ رکي ٿو جو انهن کان پوءِ گناه سرزد ٿي نٿو ٿئي. هي جو چيو ويو آهي ته نبي گناه کان معصوم آهن ۽ ولي گناه کان محفوظ آهن مان پڻ اهو مطلب نڪري ٿو.

بهرحال 'مبدأ و معاد' ۾ امام رباني اوائلي لفظن جي ٿوري ڦير گهير سان ان کي مشائخن جو قول قرار ڏنو آهي. اهو هن ريت آهي 'من عرف الله لا يضره ذنب' يعني جنهن کي الله جي معرفت نصيب ٿي ان کي گناه نقصان نٿو پهچائي. ليڪن ان جو مطلب بيان ڪندي هو چوي ٿو ته ان مان مراد آهي ته معرفت جي ملڻ کان اڳ جيڪي گناه ڪيا اٿس، اهي نقصان نٿا پهچائن.

[احياء العلوم الجزء الرابع ص ۳۲۱، مڪتوبات دفتر ۲، اردو ص ۱۶۳، مبدأ و معاد

فارسي اردو ۱۴۶]

ص ۱۰۷ س ۲۴: تفڪروا في آلائه ولا تفڪروا في ذاته

هيءَ حديث آهي جيڪا امام غزاليءَ احياء العلوم جي ڪتاب التفڪر جي باب هيٺ آندي آهي. مولانا جاميءَ جي مشهور تصنيف نفحات الانس ۾ پڻ ان جو حوالو موجود آهي.
اٺين صدي هجري جي شروع ۾ لکيل تصوف بابت مشهور مثنويءَ گلشن راز ۾ محمود شبستري هن سلسلي ۾ هيٺين ريت اظهار خيال ڪيو آهي.

در آلا فکر کردن شرط راه است
ولي در ذات حق محض گناه است

يعني خدا جي نعمتن بابت غور و فکر ڪرڻ بيشڪ انهيءَ راه جو شرط آهي.
ليڪن خدا جي ذات جي باري ۾ فڪر ڪرڻ گناهه کان سواءِ ٻيو ڪجهه ناهي.
[مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز ص 76 احياء علوم الدين الجزء الخامس ص 204
نفحات الانس ص 506]

ص ۱۰۸ س ۱۱: المواقف

المواقف علم ڪلام جو ڪتاب آهي ۽ ان جو مصنف علامه عضد الدين الايجي
القاضي آهي جنهن تي مختلف عالمن شرحون لکيون آهن جن ۾ مير سيد شريف جرجاني ۽
حسن چلبي شامل آهن. حسن چلبي 886ھ ۾ وفات ڪئي. عبدالحڪيم سيالڪوتي پڻ شرح
المواقف تي حاشيه لکيو ۽ ان لحاظ کان هو پهريون عالم آهي جنهن پاڪ وهند ۾ هن ڪتاب تي
شرح لکيو.

[كشف الظنون ص 1891 عربي ادبيات "ڊاڪٽر زبيد احمد اردو ترجمو" ص 127]

ص ۱۱۱ س ۱۰: موت اختياري: موت ابيض، احمر، اخضر، اسود

هيءُ بحث ابن عربيءَ فتوحات مڪيه جي ستيتاليهين باب ۾ ڪيو آهي جتي هو
صوفين جي حوالي سان جائزائي ٿو ته وٽن موت چئن قسمن جو آهي يا موت جا چار قسم آهن.
موت ابيض يعني اچي موت مان مراد بڪ آهي، ڳاڙهي موت مان مراد نفس جي خواهشن جي
مخالفت آهي، سائي موت مان مراد صوفيءَ جي پنهنجي لباس کي چتين سان سينگارڻ آهي،
ڪاري موت مان مراد عام خلق جي طرفان ملندڙ ايذاء يا تڪليف کي برداشت ڪرڻ آهي.

[فتوحات مڪيه، جلد چوٿون، ص 145 عثمان يحيي، القا ره 1975ع، اصطلاحات

تصوف اردو ص 80 ۽ 81]

ص ۱۱۱ س ۲۱: اختياري ۽ اضطراري موت

اضطراري موت معنيٰ روح ۽ بدن جي جدائي جيڪو عام موت آهي. اختياري موت
نفساني خواهشن جي خاتمي ۽ جسماني لذتن کان منهن موڙڻ کي چون ٿا. موت قبل ان تموتو ۾

انهيءَ موت طرف اشارو آهي. ليڪن هن موت جا ٻه چار قسم آهن (1) موت ابيض (2) موت احمر (3) موت اخضر (4) موت اسود انهن جي وضاحت اڳ ۾ اچي چڪي آهي.
[سرد لبران ص 308]

ص ۱۱۳ س ۵ الصوفي خاسر الدين

ص ۱۳ س ۶ الفقير لايجري عليه القضاء
بئي تحقيق طلب آهن.

هن قول بابت وڌيڪ خبر نه پئجي سگهي. البت ابن عربي فتوحات مڪيه ۾ هن سان ملندڙ جلندڙ هي تي قول آئي ٿو.

(۱) الفقير لا يحتاج الي نفسه ولا الي الله

(۲) الفقير لا يفتقر الي نفسه ولي الي ربه

(۳) الفقير عندي من لا قلب له ولا رب له

[ترجمه فتوحات مڪيه فارسي باب ۳۵ تا ۶۷، ص ۴۷۸]

ص ۱۱۴ س ۱۸ شرح مثنوي.

غالبا مثنوي روميءَ جي ڪا شرح وڌيڪ اشاري ڪانسواءِ اهو معلوم ڪرڻ مشڪل آهي ته هتي ڪهڙي شرح ڏانهن اشارو آهي.

ص ۱۱۵ س ۱۰: اربعين امام غزالي

اربعين اسلامي دنيا جي وڏي مفڪر ۽ صوفي امام غزالي جي تصنيف آهي جنهن جو موضوع اخلاقيات آهي. هن ڪتاب جا ڪجهه باب سن جي ڏهاڪي ۾ سنڌيءَ ۾ شايع ٿيل آهن. ڪتاب جو ترجمو مولوي دين محمد اديب فيروز شاهيءَ ڪيو جنهن مثنوي روميءَ جي ڇهن دفترن جو پڻ سنڌيءَ ۾ منظوم ترجمو ڪيو هو.

[اربعين، آرايچ احمد اينڊ برادرز، حيدرآباد 1961]

ص ۱۱۵ س ۱۲: من عرف الله لا يخفي عليه شيء

يعني جنهن الله تعاليٰ کي سڃاتو ان لاءِ پوءِ ڪا شيءِ ڳجهي نٿي رهي. هيءُ قول حضرت اويس قرنيءَ ڏانهن منسوب آهي ۽ فريد الدين عطار جي مشهور تصنيف تذڪرة الاولياءَ کان

علاوه مولانا روميءَ جي ملفوظات مناقب العارفين ۾ پڻ آيل آهي.
[تذڪره الاولياء ص 27، دڪتر استعلامي]

ص ۱۱۵ س ۲۱

طوالع - هجويري جو چوڻ آهي ته هن مان مراد الله جي معرفت جي نور جو دل تي پاڇو پوڻ آهي. اهي هڪ قسم جون كيفيتون آهن جيڪي الاهي تجليات جي نتيجي ۾ سالڪ جي قلب ۾ پيدا ٿين ٿيون ۽ سندس باطن کي منور ڪن ٿيون.

[كشف المحجوب سنڌي، ص 429 اصطلاحات تصوف، اردو، ص 61]

لوامع - لمع جو جمع آهي. هن مان مراد روشني يا نور جا چمڪاڻ آهن جيڪي مبتدي ظاهري حواسن سان مشاهدو ڪن ٿا. انهن جو مثال چند تارن جي روشنيءَ وانگر آهي. هجويري چوي ٿو ته هن مان مراد دل تي نور جو پنهنجن فائذن سميت ظاهر ٿيڻ آهي.
[لطائف اشرفي - اردو حصہ اول - ص - 347 - كشف المحجوب - سنڌي، ص 429]

لوائح - لائحہ جو جمع آهي. هجويري چوي ٿو ته هن مان مراد نفی جي هوندي پنهنجو مقصد حاصل ڪرڻ آهي. اهو وچ جي چمڪاڻ وانگر ظاهر ٿئي ٿو ۽ وري گم ٿي وڃي ٿو. لوائح، لوامع، طوالع ذري گهٽ هم معنيٰ لفظ آهن جيڪي مبتدي حضرات تي ظاهر ٿين ٿا ۽ ترقيءَ جي راه تي گامزن آهن. پهرين منزل لوائح هي لوامع ۽ ٽين طوالع آهي. لوائح ڪنوڻ جي چمڪي وانگر ظاهري ختم ٿي وڃن ٿا لوامع ان جي مقابلي ۾ وڌيڪ روشن ۽ وڌيڪ دير تائين رهن ٿا ۽ انهن جو اثر پڻ رهي ٿو. طوالع انهن سڀني ۾ روشني يا نور ۾ به وڌيڪ آهن ۽ گهڻي دير تائين به قائم رهن ٿا.

[كشف المحجوب، سنڌي، ص 429 اصطلاحات تصوف، اردو، ص 74]

ص ۱۱۶ س ۱۱: تجلي صوري، معنوي ۽ اطلاقي

تجلي جي لغوي معنيٰ ظاهر ٿيڻ آهي. صوفين جي اصطلاح ۾ خدا جي ذات جي اسماء ۽ صفتن جو ڪنهن جي مٿان ظاهر ٿيڻ تجلي آهي. تجليءَ جا اڻ ڳڻيا قسم ٿي سگهن ٿا. بلڪ ابن عربيءَ جو خيال آهي ته جيترا الله تعاليٰ جا اسماء آهن ۽ اهي بي حد آهن، تنهن ڪري انهن جون تجليون، بي انتها آهن. انهيءَ ڪري ته هن عالم کي به انهيءَ ذات جي تجلي چيو ويندو آهي. ابن عربي جي هڪ ڪتاب جو نالو آهي ڪتاب التجليات جنهن ۾ هو ۱۰۶ تجلين جو بيان ڪري ٿو.

امام رباني پڻ مڪتوبات ۾ ڪيترين تجلبن بابت ٻڌائي ٿو. هڪ مڪتوب ۾ تجلي صوري بابت سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته جڏهن ڪنهن کي حسين شڪل يا صورت کي ڏسي ان کي حق سمجهڻ طرف گمان هليو وڃي ته ان کي تجلي صوري چون ٿا. تاهم هو چوي ٿو ته اها سلوڪ جي راه تي ٻارن واري حالت آهي.

تجلي معنوي جنهن کي صفاتي به چون ٿا جو مطلب آهي ته جڏهن سالڪ جون صفتون الاهي صفتن ۾ گم ٿي وڃن. اهڙيءَ طرح افعالي ۾ وري هراسم ۽ صفت جو فعل خدا تعاليٰ جو اسم ۽ صفت نظر اچڻ لڳي ٿو. تجلي اطلاقي يا تجلي ذاتي ۾ سالڪ جي نظر کان هر شيءِ اوجھل ٿي وڃي ٿي، بلڪ هو پنهنجو پاڻ کي به گم ڪري ويهي ٿو.

[مڪتوبات دفتر اول حصو ۲ ص ۸۹ رسائل ابن عربي ص ۱۴ مسئلہ وحدت الوجود اور

اقبال ص ۱۴ لوائح ص ۱۱۰]

ص ۱۱۸ س ۱۳: هداية الفقيه

هن مان مراد گهڻو ڪري فقه جو مشهور ڪتاب هدايه آهي جيڪو شيخ برهان الدين المرغيناني، (وفات 593/1215) جي تصنيف آهي، جنهن جي باري ۾ شيخ خليفه ڪشف الظنون ۾ لکي ٿو ته اهو قرآن وانگر فقه ۽ قانون ۾ حرف آخر آهي. هن تي ڪيتريون شرحون لکيون ويون آهن، جن ۾ عنايه، نهايه ۽ الفتح الكبير خاص طور مشهور آهن.

[Outlins of Islamic culture A.M.A shustry P_50]

ص ۱۱۸ س ۴: ان العرض لا يبقی زمانين

هيءَ قول اشاعره ڏانهن منسوب آهي ۽ اهو علم ڪلام جو وڏو بحث آهي. ان جو اهو مطلب آهي ته هيءَ ڪائنات ۽ ان جي هر شيءِ هر گهڙيءَ ۽ هر لمحي بدلجي رهي آهي يعني نئين ٿي رهي آهي. البت عام مشاهدي ۾ اها ڳالهه نٿي اچي ۽ نه عام طور سمجهه ۾ اچي ٿي. انهيءَ کي اهل حق ’تجدد امثال‘ پڻ چون ٿا. ابن عربي فتوحات ۾ هن قول کي زير بحث آڻي ٿو. مولانا جامي مشهور تصنيف ’لوائح جامي‘ ۾ لائحہ ۲۶ ۾ انهيءَ جي پنهنجي مخصوص انداز ۾ تشريح ڪئي آهي.

[فتوحات مڪيه جلد ۱ عثمان يحييٰ ص ۲۰۵ لوائح جامي فارسي/اردو ص ۱۰۵]

ص ۱۱۸ س ۱۶ ۽ ۱۷

صوفيان در دمي دو عيد کند
عنکبوتان مگسي قدید کند

هي شعر مشهور فارسي شاعر سنائي جو آهي. شرف الدين يحيي منيري (661-782ھ) جي مکتوبات صدي جي مکتوب 15 ۾ آيل آهي، جنهن جي وضاحت ۾ هو چوي ٿو ته فاني صوفيءَ کي هر گهڙي نئون وجود ملي ٿو. جيئن قرآن پاڪ ۾ ارشاد آهي يمحو الله مايشاء يثبت يعني الله جنهن کي گهري ان کي متائي ڇڏي ٿو ۽ جنهن کي گهري ثابت رکي ٿو. اهڙيءَ طرح هر گهڙي متجمل کانپوءِ نئون اثبات ملي ٿو. اها ئي صوفي لاءِ ٻئي عيد آهي. يعني هڪ متجمل يا فنا ٿيڻ سان ۽ ٻي اثبات يا بقا جي حاصل ٿيڻ سان.

[مکتوبات صدي اردو ص 139 س]

ص ۱۱۸ س ۱۱ ۽ ۱۲

بيازمار زان کهنه خدائي که توداري
هر لحظ مرا تازه خدائي دگر است

مولانا روميءَ ڏانهن هن شعر جو انتساب صحيح ناهي. مجدد الف ثانيءَ جي پٽ خواجہ محمد معصوم جنهن جي مکتوبات جا ٻڌ تي دفتر موجود آهن، دفتر اول جي مکتوب 50 ۾ هن شعر جو حوالو ڏيندي ان کي مسعود بک نالي شاعر جو ڄاڻايو آهي. هن بيت جو مطلب سمجهايندي هوليکي ٿو ته جڏهن سالڪ جو باطني آئينو بشري ڪدورتن کان پاڪ صاف ٿئي ٿو ۽ ماسوي الله کان سندس باطن بلڪل خالي ٿي وڃي ٿو جيڪو فنا جو نتيجو آهي ته اهڙيءَ صورت ۾ منجهس اسماءِ الاهي جلوه گر ٿين ٿا، بلڪ هر هڪ اسم الاهي منجهس ظاهر ٿئي ٿو ۽ سالڪ اهو محسوس ڪري ٿو. مٿئين شعر ۾ انهيءَ ڪيفيت ڏانهن اشارو آهي. هڪڙي عام معنيٰ اها به ورتي وئي آهي ته منهنجو خدا پراڻو نٿو ٿئي. ساڳئي شاعر هڪ ٻئي شعر ۾ انهيءَ ڪيفيت جي نهايت سولي سمجهاڻي ڏني آهي. اهو شعر پڻ خواجہ معصوم ساڳئي مکتوب 50 جي شروع ۾ آندو آهي جيڪو هن ريت آهي:

رفت زمسعود بک جمله صفات بشر
اوک هم ذات بود باز همان ذات شد

معني: جڏهن مسعود بڪ جون مڙئي بشري صفتون وينديون رهيون ته هو پوءِ جيڪا ذات اصل ۾ هيو وري اها ساڳي ذات ٿي پيو.

مسعود بڪ شاعر جي سوانح جي باري ۾ ’تذڪره مخزن الغرائب‘ جو مصنف شيخ احمد علي خان هاشمي سنديلوي لکي ٿو ته هو اصل ۾ بخارا جي پسگردائي جو رهاڪو هو. جيڪو وقت جي بادشاهه کان ناراض ٿي هندوستان پهتو ۽ شيخ نظام الدين اولياء جي خليفي شيخ نصير الدين چراغ دهليءَ جو مريد ٿيو. آخر دهليءَ ۾ ئي وفات ڪيائين ۽ خواجه قطب الدين بختيار ڪاڪيءَ جي مزار جي احاطي ۾ مدفون ٿيو.

تذڪره جي مصنف سنديلوي جي لکڻ موجب هيٺيون مشهور شعر مسعود بڪ جي هڪ غزل جو مطلع آهي.

رسيدم من به دريائي ڪ موجش آدمي خوار است
نه کشتي اندران دريا نه ملاحي عجب ڪار است

معني: مان اهڙي درياءَ تي پهتس، جنهن جون موجون ماڻهوءَ کي ڳڙڪايو ڇڏين. اتي نه ڪا ٻيڙي آهي نڪو ملاح، بس عجيب صورتحال آهي.
انهيءَ ساڳي غزل جي مقطع ۾ مسعود بڪ جو نالو هن ريت آيل آهي.

ايا مسعود بڪ چشتي سخن برقدر مردان گوي
نه ياري در جهان باشد زمانه پر ز اغيار است

يعني اي، مسعود بڪ چشتي، جيڪي ڪجهه چوين اهو مڙسن جي قدر مطابق چئج، ڇو ته زماني ۾ ڪو يار ڪونهي بلڪ اهو دشمنن سان پريو پيو آهي.

[تذڪره مخزن الغرائب تاليف شيخ احمد علي سنديلوي هاشمي جلد چهارم به اهتمام
دکتر محمد باقر- مرکز تحقيقات فارسي ايران وپاکستان ص 1371] [مکتوبات
معصوميه باهتمام محترم لاله اسرار محمد خان 370 گارڊن ويسٽ ڪراچي صفحا 159

۽ 165]

ص ۱۲۰ س ۱۸: عدم

عدم جي لفظي معنيٰ ناپيد آهي. ليڪن صوفين جي اصطلاح ۾ اهو وجود جي مقابل يا
ان جو آئينو آهي. مشهور صوفي محمود شبستري گلشن راز ۾ ان جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو:

کزو پیداست عکس تابش حق

عدم آئینه هستي است مطلق

معني: عدم هستيء مطلق يا ذات خداونديء جو اهڙو آئينو آهي جنهن ۾ حق

تعالیٰ جو تجلویا عکس نظر اچي ٿو.

انهيءَ ڪري ڪي حضرات عدم کي اعيان ثابتہ جي برابر سمجھن ٿا. تڏهن ته انهن کي

معدومات جو نالو پڻ ڏين ٿا، ڇو ته اهي خارجي طور هميشه معدوم آهن. هن سلسلي ۾ مولانا

روميءَ جو هڪ نهايت دلچسپ شعر آهي.

ماعدمهائيم وهستيهائي ما

تو وجود مطلقي فاني نما

معني: اسين عدم آهيون ۽ اسان جي هستي پڻ عدم آهي. تون سراسر وجود يا وجود

مطلق آهين، بلڪ وجود فقط تنهنجو آهي، پر اهو ڏسڻ ۾ ڪونه ٿو اچي. رومي هڪ ٻئي بيت ۾

عدم کي قدرت جو ڪارخانو ڪوٺي ٿو.

امام رباني توڙي ٻين نقشبندي صوفين وٽ عدم جي ايجان وڌيڪ مخصوص معنيٰ پڻ

آهي جنهن لاءِ خاص طور دفتر اول جو مڪتوب 30 ملاحظہ ڪرڻ گهرجي.

[گلشن راز ص 51 سرد لبران۔ ص 253، مکتوبات جلد اول ص 116 مثنوي رومي

نڪلسن، دفتر اول ش 601]

ص ۱۲۰ س ۲۲۰: کفر ۽ اسلام

صوفين وٽ کفر ۽ اسلام جي خاص اصطلاحي معنيٰ پڻ آهي، امام رباني دفتر اول

جي مڪتوب ۲۹۰ ۾ ان کي ’حيرت ڪبري‘ سڏيو آهي ان جي سمجهاڻي خاطر هيٺين فارسي

شعرن جو سهارو وٺي ٿو:

عشق بالاي کفر ودين ديدم برتر از شک واز يقين ديدم

کفر ودين يقين وشک هر چار هم با عقل هم نشين ديدم

چون گذشتم ز عقل صد عالم چون بگويم که کفر ودين ديدم

هر چه هستند سد راه تو هستند سد اسکندري همه ديدم

ترجمو: عشق کي ڪفر ۽ دين کان مٿي ڏنم. ان کي شڪ ۽ يقين کان وڌيڪ ڏنم. ڪفر، دين، يقين ۽ شڪ اهي چارئي عقل سان گڏ وينل ساٿي ڏنم. پر جڏهن انهيءَ جهان جي عقل کي ڇڏي اڳتي وڌيم تڏهن خبر پئي ته ڪفر ۽ دين اصل ۾ ڇا آهن. هتي جيڪي ڪجهه آهي اهو رستي جي رڪاوٽ آهي ۽ اها ئي سدا سڪندري آهي.

اڳتي امام رباني لکي ٿو ته انهيءَ حيرت کان پوءِ معرفت جو مقام آهي، ڏسڻو اهو آهي ته انهيءَ دولت سان ڪنهن کي نوازيو وڃي ٿو. يعني ’ڪفر حقيقي‘ کان بعد ’ايمان حقيقي‘ جي حاصل ٿيڻ سان گڏ ڪنهن کي ’مقام حيرت‘ نصيب ٿئي ٿو.

[مکتوبات دفتر اول حصو ٻيو ص ۴۱۸]

ص ۱۲۱ س ۱۱

الايمان بين الخوف والرجاء

هي الفاظ هڪ حديث جا آهن

[ڪلام گرهوڙي ڊاڪٽر دائود پوٽو ص ۳۵۰]

ص ۱۲۳ س ۷: رضا جو مقام ”مقام ۽ حال

مقام ۽ حال صوفين جا ٻه بنيادي اصطلاح آهن.

مقام انهيءَ روحاني حالت کي چئجي ٿو، جيڪا سالڪ کي پنهنجي ڪوشش ۽ محنت وسيلي حاصل ٿئي. ان جي مقابلي ۾ حال خدا جي طرفان نصيب ٿئي ٿو. هڪڙا صوفي وري چون ٿا ته حال جڏهن مستقل ٿئي ٿو ته اهو مقام بنجي پوي ٿو. تصوف بابت اوائلي تصنيف ڪتاب اللمع ۾ ست مقام ڄاڻايل آهن جيڪي هن ريت آهن توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، رضا، توکل.

ابو نصر سراج جنيد بغدادی جي حوالي سان ٻڌائي ٿو ته: حال، دل يا قلب جي اها ڪيفيت آهي جيڪا دائمي ناهي.

جيتوڻيڪ حال مجاهدي، عبادت ۽ رياضت جي نتيجي ۾ حاصل ٿئي ٿو. ليڪن اهو مقامات کان مختلف آهي، حال جا مثال هي آهن. مراقبو، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان مشاهدو ۽ يقين وغيره.

رضا جي مقام جي باري ۾ سراج رح لکي ٿو ته اهو آخري مقام آهي، قرآن جي آيت رضي الله عنهم ورضوا عنه يعني الله انهن کان راضي ٿيو ۽ اهي کانئس راضي ٿيا ۽ انهيءَ مقام ڏانهن اشارو آهي.

امام رباني مبداءِ و معاد ۾ پڻ رضا کي آخري مقام ڄاڻائي ٿو ۽ چوي ٿو ته سلوڪ جي راه ۾ قدم رکڻ کان پوءِ کيس ٻارهين سال ۾ رضا جي مقام سان مشرف ڪيو ويو.

[ڪتاب اللمع اردو " ص 90 " 95، مبداءِ معاد " اردو " ص 161]

ص ۱۲۱ س ۱۱: الايمان بين الخوف والرجاء

هي قول جنيد سطحي وٽ مجذوب آهي.

[ڪلام گرهوڙي ڊاڪٽر داؤد پوٽو ص ۳۵۰]

ص ۱۲۴ س ۱۸: عابد ۽ معبود

مکتوبات امام رباني دفتر سوم جي مکتوب ۷۷ ۾ هيٺين عربي عبارت آندل آهي. فالعباده الائقه بجانب قدسه تعالى هي الصادرة من مراتب الوجوب لا غير فهو العابد والمعبود. يعني اها عبادت جيڪا الله تعاليٰ جي مقدس بارگاه جي لائق آهي، اها وجوب جي مرتبي منجهان ئي نڪري ٿي ۽ نه ڪنهن ٻي هنڌان، تنهنڪري اهو ئي عابد آهي ۽ اهو ئي معبود! ٻين لفظن ۾ اهو مرتبو تڏهن حاصل ٿيندو جڏهن پاڻهو مڪمل فنائيت حاصل ڪندو.

[مکتوبات دفتر سوم اردو ص

[۲۲۴]

ص ۱۲۳ س ۷: ڏهه مقام يا مقامات

تصوف جي اوائلي تصنيف ڪتاب اللمع ۾ ست مقام ۽ ڏهه حال ڄاڻايل آهن. اهي ست مقام هن ريت آهن: (1) توبه (2) اورع (3) زهد (4) فقر (5) صبر (6) توکل (7) رضا. ڏهه احوال هن ريت آهن (1) مراقبه (2) قرب (3) محبت (4) خوف (5) رجا (6) شوق (7) انس (8) اطمینان (9) مشاهدہ (10) يقين.

امام غزالي احياء علوم الدين جي چوٿين حصي ۾ مقامات ۽ احوال جو گڏيل ذڪر ڪري ٿو. بهرحال سڀني صوفين توبه کي اولين مقام شمار ڪيو آهي. ۽ اڪثر رضا کي آخري مقام ڄاڻايو آهي.

نقشبندی حضرات وري توبه ۽ رضا جي درميان هي اٺ مقام ڄاڻائن ٿا. (1) زهد (2) توکل (3) قناعت (4) عزلت (5) دوام ذکر (6) توبه (7) صبر (8) مراقبه. هو انهن مقامات جي ڀلي ڪرڻ کي ٽن تجلين سان وابسته پڻ سمجهن ٿا جيڪي هن ريت آهن (1) تجلي افعالي (2) تجلي صفاتي (3) تجلي ذاتي. رضا جي مقام کانسواءِ باقي نو مقام تجلي افعالي ۽ صفاتي سبب حاصل ٿين ٿا. ليڪن رضا جو مقام تجلي ذاتي سبب حاصل ٿئي ٿو. [ڪتاب اللمع اردو ص 61 ۽ 62، عمدة السلوك ص 217-218 مکتوبات دفتر اول مکتوب 38، ص 147]

ص ۱۲۹ س ۸: ان ڪل مصيبة الخ

تحقيق مڪمل ٿي نه سگهي.

ص ۱۲۹ س ۱۹ ۽ ۲۰

تعلق حجاب است بي حاصل
چو پيوند ها بگسلي واصل

هي ڪنهن مثنويءَ جو بيت آهي جيڪو هتي شيخ سعدي ڏانهن منسوب ڪيو ويو آهي. ليڪن اهو انتساب صحيح ناهي.

[نفحات الانس فارسي ص 1000]

ص ۱۳۰ س ۱۵ العارف لايموت

هن شطح جي اصليت بابت خبر پئجي نه سگهي. البت شيخ ابوالحسن خرقاني (وفات 426ھ) جو قول آهي ته 'الصوفي غير مخلوق' يعني صوفي مخلوق ناهي.

[ڪاشف الاسرار اسفرائني ص ۱۳۹ ۽ ڇهل مجلس علاء الدوله سمناني ص ۲۲۵،

تذكرة الاولياء، عطار "استعلامي" ص ۷۰۱]

ص ۱۳۱ س ۵۴

از مرگ و زندگاني ما عشق فارغ است
دريا ولي بموج و حبابش نه بسته است

تحقيق مڪمل ٿي نه سگهي.

ص ۱۳۳ س ۶ عارف جامي

مولانا جامي لائحہ ۱۶ ۾ اصل عربي عبارت هن ريت آندي آهي.
فسبحان الله من احتجب بمظاهر نوره و ظهر باسبال ستوره يعني پاڪ آهي، اها ذات
جيڪا پنهنجي نور جي جلوه گري ڪري لڪل آهي ۽ پنهنجي چھري تي نقاب اوڍڻ سبب جلوه
آرا آهي. (لوائح جامي تسبيحي ص ۲۷، لوائح اردو فيضي، ص ۳۳)

ص ۱۲۸ س ۹ : العجز عن درك الادراك العجز

هيءَ قول حضرت ابوبڪر صديق ڏانهن منسوب آهي. ليڪن اصلي مقولي ۾ آخري
لفظ العجز ناهي. هتي شايد ڪاتب جي سهو سبب اچي ويو آهي. امام رباني پڻ هن مقولي کي
مکتوبات ۾ آندو آهي پر هو ان کان وڌيڪ جتي هو اهو نتيجو قائم ڪري ٿو ته معرفت کان عاجز
ٿيڻ عين معرفت آهي.

هي الفاظ به آڻي ٿو. فسبحان من لم يجعل للخلق اليه سبيلا الا بالعجز عن معرفته
يعني پاڪ آهي اها ذات جنهن معرفت ۾ عاجزي کانسواءِ مخلوق لاءِ ٻيو ڪو چارو نه ڇڏيو آهي.
ابن عربي وري فص شيشيه ۾ هن مقولي تي پنهنجي نقطئه نظر کان روشني وڌي آهي.
[مکتوبات دفتر سوم مکتوب ۱۲۲ اردو ص ۳۹۵ فهرس تحليلي هشتگانه آرٿر بيولر
ص ۲۴ فصوص الحکم ذهين شاه تاجي ص ۱۰۶]

ص ۱۳۴ س ۱ ۽ ۲

حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحيد همين است دگر حيل و غرور
هي هڪ مشهور رباعي جون ٻه آخري سٽون آهن، مڪمل رباعي هن ريت آهي:

درڪون و مڪان نيست عيان جزيك نور
ظاهر شده آن نور بانواع ظهور
حق نور تنوع ظهورش عالم
توحيد همين است دگر و هم و غرور

معني: پنهي جهانن ۾ هڪ نور کانسواءِ ٻيو ڪو ظاهر ناهي اهوئي نور آهي، جيڪو ڪيترن قسمن ۾ ظاهر ٿيو آهي.

حق پاڻ نور آهي ۽ ان جا قسم قسم جا ظهور هي عالم آهي، اهائي توحيد آهي باقي سڀ ڪجهه اجايو خيال ۽ گمان آهي.

هيءَ رباعي شيخ سعد الدين حمويءَ جي آهي.

[The Quranic Sufism Mir Valiuddin P-177]

ص ۱۳۴ س ۱۲: وجود جا ڇهه مرتبا

ذات خداوندي ۽ انسان يا خالق ۽ مخلوق جي تعلق جي صوفين هن ريت سمجهاڻي ڏني آهي. ذات جو اهو مرتبو يا حيثيت جيڪو مجرد آهي يعني ٻين سڀني شين کان الڳ آهي ايتريقدر جو صفات کان به الڳ آهي ان کي احديت جو مرتبو ڪوٺين ٿا. ان جا ٻيا نالا لا تعين، غيب مطلق، باطن وغيره به آهن. ذات جي اها حيثيت يا مرتبو نزولات کان پاڪ آهي.

نزول اول جنهن کي تعين اول به چون ٿا، مان مراد ذات جي اها حيثيت آهي جڏهن ان جو علم سندس ذات، صفات ۽ موجودات لاءِ اجمالي نوعيت جو آهي. يعني ان ۾ موجودات جي تميز ناهي، جيئن ٻج يا ڍاڻي ۾ وڻ يا ٻوٽي جا پن، ميو ۽ تاريون شامل آهن. ظاهر آهي ته اهي سڀ ڳالهيون فڪري آهن ظاهري طور ائين ناهي. ذات جي ان حيثيت کي وحدت جو مرتبو ڪوٺين ٿا. ان جا ٻيا نالا حقيقة الحقائق، حقيقت محمدي ۽ قلم اعليٰ پڻ آهن.

نزول ٻيو يا تعين ثاني مان مراد ذات باري تعاليٰ جو پنهنجي ذات صفات ۽ سموري موجودات بابت اهو علم آهي جيڪو تفصيلي آهي. يعني جڏهن سندس علم ٻج مان ڦٽي نڪتل وڻ، ان جي پنن ۽ ميوي وغيره بابت آهي. ان کي واحديت چون ٿا. اعيان ثابت ۽ انساني حقيقت ان ۾ شامل آهن.

نزول ٽيون عالم ارواح کي چون ٿا جنهن ۾ ڪائنات جون اهي شيون اچي وڃن ٿيون جيڪي مجرد ۽ بسيط آهن ۽ ان کي عالم ملكوت يعني روحن ۽ فرشتن جي دنيا پڻ چون ٿا. نزول چوٿون عالم مثال آهي جنهن ۾ اهڙيون شيون اچي وڃن ٿيون جيڪي لطيف ۽ ناقابل تقسيم آهن ۽ ٻين شين سان نٿيون ملن. اهو عالم ظاهري ۽ عالم ارواحن جي درميان گويا برزخ آهي.

نزول پنجنون اهو ظاهري عالم يا جسماني عالم جنهن ۾ اهي مادي شيون شامل آهن جيڪي قابل تقسيم ۽ قابل تجزيه آهن. انهيءَ کي عالم ناسوت ۽ عالم شهادت به سڏين ٿا. نزول ڇهون خود انسان جو وجود آهي.

سمجهاڻي خاطر تنزلات سته يا ڇهه نزول هيٺين جدول سان سمجهاڻي سگهجن ٿا:

مرتبتي اولي	مرتبہ ثاني	مرتبہ ثالث	مرتبہ رابع	مرتبہ خامس	مرتبہ سادس	مرتبہ سابع
ذات	تنزل پهريون	تنزل ٻيو	تنزل ٽيون	تنزل چوٿون	تنزل پنجون	تنزل ڇهون
احديت	وحديت	واحديت	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقيقت محمديه	ايعانِ ثابته	×	×	×	×
لا تعين	تعين اول	تعين ثاني	×	×	×	×
×	لا هوت	جبروت	ملڪوت	×	ناسوت	×
مراتب الاهيه	مراتبه كونيه	مرتبہ جامعہ				

2- حضرات خمسہ

2-3 ظهور علمي 4-7 ظهور عيني

جيئن جدول مان ظاهر آهي ته احديت، وحديت ۽ واحديت ٽنهي کي گڏي الاهي مرتبا پڻ ڪوٺين ٿا. ڪي وري احديت کي لا تعين، وحدت کي تعين اول ۽ واحديت کي اهڙي طرح روح، مثال ۽ جسم کي ڪوني مرتبا جو نالو ڏين ٿا. پڻ تعين ثاني چون ٿا. وري حقيقت محمديه، ايعان ثابتيه روح، مثال ۽ جسم کي گڏي حضرات خمس يا پنج حضرات چون ٿا. ان ريت حقيقت محمديه ۽ ايعان ثابته جو گڏيل نالو ظهور علمي آهي جڏهن ته روح مثال، جسم ۽ انسان کي گڏي ظهور عيني جو نالو ڏين ٿا.

جدول مان اهو پڻ واضح ٿئي ٿو ته ذات ۽ احديت کان پوءِ انسان تائين پنج نزولات آهن ۽ ڇهين مرتبي ۾ انسان آهي پراڻو انهن سڀني جو جامع آهي.

صوفي فڪر ۾ عام طور ۽ نقشبندي فڪر ۾ خاص طور تنزلات سته جي اها سمجهاڻي عام جام نظر اچي ٿي. سڀ کان پهريائين اهو تصور ابن عربيءَ جي فڪر ۾ جهلڪندي نظر اچي ٿو ۽ ان کان پوءِ محمود شبستري گلشن راز ۾ ۽ مولانا جامي لوائح ۾ ان کي تفصيلي انداز ۾ واضح ڪن ٿا. مولانا جامي مرتبه اول کي لا تعين جو نالو ڏئي ٿو ۽ مرتبه ثاني کي تعين اول ڪوٺي ٿو. لائحہ 16، 17 ۽ 24 ۾ هو انهن جي سمجهاڻي ڏئي ٿو. امام رباني پڻ مکتوبات ۾ تعين اول ۽ تعين ثاني جي پنهنجي مخصوص انداز ۾ تشريح ۽ تعبير ڪري ٿو.

سنڌ ۾ نقشبندي فڪر جي حوالي سان محمد زمان لوراي واري جو خاص مقام آهي ۽ اهو فڪر سندس حوالي سان اڳتي هلي سنڌ ۾ وڌيڪ ڦهليو. حمل فقير لغاري (وفات 1296ھ) جيڪو درگاه لوراي وارن جو مريد هو تنهن پنهنجي شاعريءَ ۾ حضرات خمس ۽ تنزلات ست بابت هيئن روشني وڌي آهي.

نزل واجب جا آهن پنج	سمجھ تون تنين کي بي رنج
وحدت، واحدیت، روح، مثال	بي چون، عالم حس، سنڀال
حضرت الخمسة ان کي ڄاڻ	ان کي ڄاڻي ذوالعرفان
احديث ساڻ وحدت ٿئو	واحدیت ساڻ آئيو ٻاهر
روح مثال شهادت جو	هت هر شيءِ ۾ ٿيو آهي ظاهر

[التكشف عن مهمات التصوف ص 40، قرآن اور تصوف ص 107، عمدة السلوك ص ۲۳۴، کلیات حمل ص ۱۱۶]

[The Degrees of Existence Al _ Attas P _ 9]

ص ۱۳۵س ۸: حقيقت محمديه ۽ ٻج جو مثال

ابن عربيءَ جي هڪ ننڍي تصنيف جو نالو آهي 'شجرة الكون' جنهن ۾ هو انهيءَ تشبيه جو پوريءَ ريت تفصيل يا وچورپيش ڪري ٿو. هو لکي ٿو جيڪڏهن هن سموري مخلوق يا ڪائنات کي وڻ وانگر تصور ڪجي ته پوءِ سندن ذات گرامي ان وڻ جو ٻج يا ڦل آهي.

[شجرة الكون عربي " اردو فيصل آباد ص ۷۷ سنه ۱۹۸۵]

ص ۱۳۶س ۱۳ ۽ ۱۴

مار تاراست نگرده نرود در سوراخ

راست شو تا بتواني بلحد گنجیدن

هن شعر بابت تحقيق مڪمل ٿي نه سگهي.

ص ۱۳۷س ۱۲ ۽ ۱۳

چيست دنيا از خدا غافل بدن

ني قماش و نقره و فرزند و زن

هي شعر مثنوي روميء جي دفتر اول ۾ آهي.

هڪ لحاظ سان هن شعر ۾ مولانا روميءَ تصوف جو انقلابي نظريو پيش ڪيو آهي. ڇو ته عام طور تصوف جو مطلب اهو ورتو ويو آهي ته دنيا کان منهن موڙي ڇڏڻ يعني ايتريقدر جو زال ۽ ٻارن کان به پري رهجي. پر هتي مولانا رومي چوي ٿو ته سازو سامان، چاندي ۽ ٻار ٻچا، اهي دنيا ناهن. دنيا اصل ۾ خدا کان غافل ٿيڻ جو نالو آهي. ٻين لفظن ۾ تصوف ’رهبانيت‘ سان هم آهنگ نه بلڪ ان جي خلاف آهي. مثنويءَ ۾ هن سلسلي ۾ ڪيترا شعر ملن ٿا.

[مثنوي نڪلسن شعر ۹۸۳ - ص ۵۷]

ص ۱۳۰ س ۴ : تعين

تعين مان مراد شيء جي اها امتيازي خاصيت آهي جنهن جي ڪري اها ٻين کان الڳ آهي ۽ ان جي ڪري ٻيون شيون ساڻس شريڪ ناهن. عام لفظن ۾ شين جي خارجي وجود کي به تعين ڪوٺيو وڃي ٿو.

امام رباني تعين اول کي وحدت جي برابر سمجهي ٿو ۽ ان کي ڪائنات ۾ جاري وساري قرار ڏئي ٿو. ان کانسواءِ هڪ ٻئي مڪتوب ۾ هو تعين علمي ۽ تعين ذاتي بابت پڻ سمجهاڻي ڏني ٿو.

تعين اول جي سمجهاڻي ڏيندي چوي ٿو ته اهو ذات خداونديءَ جي اسماء، صفات شيون ۽ اعتبارات جي مرتبن جو جامع آهي. وري ان کي هڪ لحاظ کان حقيقت محمدي پڻ ڪوٺي ٿو. تاهه هي نهايت دقيق بحث آهي جنهن کي وڌيڪ مڪتوبات ۾ مطالعو ڪرڻ گهرجي. وڌيڪ وضاحت لاءِ ڏسو تنزلات سته جي سمجهاڻي.

[مڪتوبات دفتر اول مڪتوب ص 152، دفتر اول، مڪتوب 260، ص 216]

ڪتاب التعريفات جرجاني ص 38 مسئلہ وحدت الوجود ص 14]

ص ۱۳۰ س ۲۳: تون هر شيءَ کي هر شيءَ ۾ ڏسين

ابن عربي فص هارونيءَ ۾ چوي ٿو.

فان العارف من يري الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء.
يعني عارف اهو آهي جيڪو حق کي هر شيء ۾ ڏسي، بلڪ حق کي هر شيء جو عين ڏسي.
[فصوص الحکم عربي عفيفي ص ۱۹۲]

ص ۱۴۳ س ۴ ۽ ۵

گنج پنهان است علم معنوي
در تو آيد گدز خود بيرل شوي

هن شعر بابت تحقيق مڪمل ٿي نه سگهي.

ص ۱۴۴ س ۱ کان ۶: علم صورت پيشهء آب وگل است

نڪلسن جي مثنويءَ رومي جي دفتر اول ۾ صرف وچ وارا اشعار آهن.
[مثنوي رومي شعر ۳۴۴۷ ص ۱۵۲]

ص ۱۴۵ س ۱: دلائل خيرات

سيد محمد بن سليمان جزولي (وفات ۸۷۰ھ) افرিকা جو باشندو هو. هن علم جي
تحصيل فاس شهر مراکش ۾ ڪئي. اڳتي هلي مشهور صوفي سلسلي شاذليه سان وابسته ٿيو.
دلائل خيرات ۾ هن صلواتون ۽ درود شريف جمع ڪيا آهن جيڪي اڳتي هلي نهايت مقبول ٿيا.
ايتريقدر جو عام طور قرآن شريف جي تلاوت کانپوءِ دلائل خيرات جو ورد ڪيو ويندو آهي.
دلائل خيرات جا اٺ حصا آهن يا منجهس 'اٺ حزب' آهن. اهو ان ڪري ته جيئن هفتي ۾ ان جو
ختم پورو ڪري سگهجي.

دلائل خيرات جون ڪيتريون شرحون لکيون ويون آهن پر هتي خبر ناهي ته ڪهڙي شرح
ڏانهن اشارو ڪيو ويو آهي.

[بيان البركات في ترجمته دلائل الخيرات ص ۹ عربي "سنڌي ترجمو عبدالوحيد جان
سرهندي]

ص ۱۴۵ س ۱۸: اذا تم الفقر فهو الله

صوفين جي اصطلاح ۾ فقر مان مراد فنا في الله آهي ۽ اهو ڪاملن جو مرتبو آهي.

عطار منطق الطير ۾ ان کي سالڪ جي لاءِ ستين يعني آخري وادي يا منزل کوني آهي. هفتمين وادي فقر است و فنا، گويا جڏهن فقر مڪمل ٿي وڃي ۽ محض نيستي حاصل ٿئي ته ان وقت الله تعاليٰ کانسواءِ ٻيو ڪجهه باقي نٿو رهي. امام رباني وڌيڪ وضاحت ڪندي چوي ٿو ته ان جو اهو مطلب هرگز ناهي ته فقير الله تعاليٰ سان متحد ٿي وڃي ٿو يا هو خدا بنجي وڃي ٿو. اهو ته سدو سنئون ڪفر آهي.

[مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز ص 87، مکتوبات جلد اول مکتوب 266، ص 258]

ص ۱۴۵ س ۱۰: الفقير من لا قلب له ولا رب ولا دين

ابن عربيءَ جي مشهور تصنيف فتوحات مڪيه ۾ هي شطح هن ريت آهي.
الفقير عندي من لا قلب له ولا رب ولا دين.

فخر الدين عراقي جي مشهور تصنيف 'لمعات' جي لمعہ ۲۰ ۾ هيءَ عبارت شيخ علي الجبري جي ڄاڻايل آهي. ان کانسواءِ اتي فقر جي موضوع تي ٻيا به ڪيترائي اقوال آندل آهن. مثلاً جنيد بغداديءَ جو هيءَ قول به اتي ملي ٿو. الفقير لا يفتقر الي نفسه ولا الي ربه يعني 'فقير کي نه پنهنجي ضرورت آهي ۽ نه مالڪ جي' 'الفقير لا يحتاج الي الله' به اتي ئي آهي. جنهن جي سمجهاڻي ڏيندي چيو ويو آهي ته 'احتياج' 'موجود' شيءِ جي صفت آهي. جڏهن فقير موجود ئي نه آهي ۽ هو نيستيءَ جي بحر ۾ آهي ته پوءِ کيس ڪو احتياج باقي نٿو رهي.
انهيءَ ساڳئي لمعي ۾ 'سواد اعظم' جو اصطلاح به استعمال ڪيل آهي.
درمذهب ما سواد اعظم اينست " ڪا ورا ز سواد فقر لبسي باشد

معني: اسان جي مذهب ۾ 'سواد اعظم' اهو آهي ته ان جو لباس فقر جي ڪارڻ هجي.

[فتوحات مڪيه معارف ص ۴۲۸، ديوان عراقي لمعات ص ۳۷۶، ۽ ۳۷۷ اشعة

اللمعات جامي ص، ۱۲۷، 10_ 112 Divine Flashes William Chittick PP

ص ۱۵۲ س ۶ ۱۷

خلق مجنون است، مجنون عاقل است

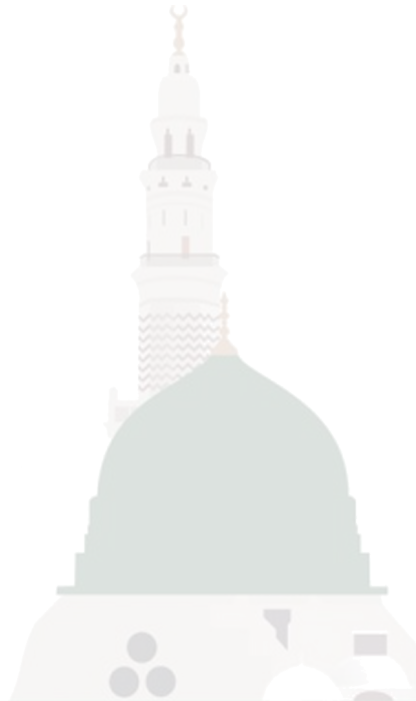
خلق از احوال مجنون غافل است

هن شعر بابت خبر نه پئجي سگهي ته ڪنهن جو آهي.

متن ۾ آيل ڪتابن جا نالا

132-4	ديوان حافظ
104-16-6	عين العلم
74-60-50-41-40-28-6	اسراء شرح
106-8	بيضاوي (حاشيه) عبدالحڪيم
9	ديوان شيخ سعدي
43-11	تفسير حسيني
29-15	برده (قصيده)
-34-33-29-27-20-16	احياء العلوم
26-113-106-103-53-50	
69-27	رشحات (عين الحيات)
27	اسعاف- ابن حجر
31	اصول الطريقت- حميد الدين ناگوري
31	لمعات - فخر الدين عراقي
137-78-52-33	مثنوي رومي
35	ڪيماء سعاد- امام غزالي
123-106-50	مبدأ معاد- امام رباني
51	منطق الطير عطار
51	سلسله الذهب- مولانا جامي
50	فصوص (شرح) ابن عربي شارح مولانا جامي
53	شرح اللمعات عبدالغفور لاري
53	صراط شيخ عبدالحق محدث دهلوي
53	تبصره- (صدر الدين قونوي)
110-74-65-53	مكتوبات امام رباني
67	فصوص ابن عربي
78	سبحه الابرار- مولانا جامي

- 104 عوارف المعارف - شيخ شهاب الدين عمر سهروردي
- 104 شرح اسرار الوحي الاصح - ابن عربي
- 104 الصراح (لغت)
- 106 رساله قشيره - عبدالكريم بن هوازن
- 114 شرح مثنوي (?)
- 115 منظوم الاخلاق (?)
- 118 كتاب الهدايه
- 141-53 المطول - عبدالحكيم مولوي
- 145 دلائل خيرات شرح
- 146 رساله المعراج - مولانا جامي

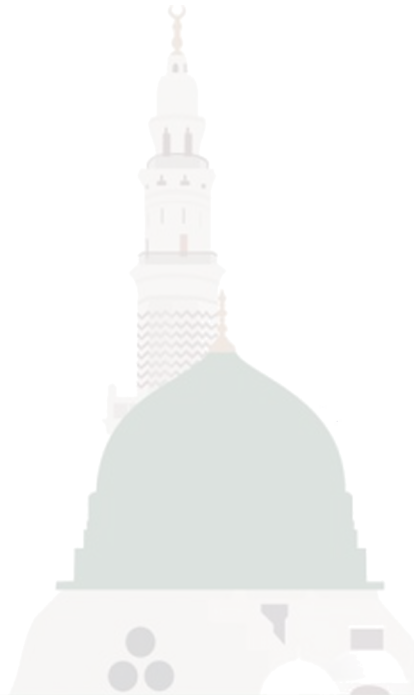


كتاب ۾ آيل قرآن شريف جون آيتون

٣	واعبد ربك حتى ياتيكَ اليقين
٣	ان الدين عند الله الاسلام
٣	فلا تموتن الا و انتم مسلمون
٤	وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
٤	الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
٨	وما يعلم جنود ربك الا هو
١٠	ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط
١٥	الا الى الله تصير الامور
١٧	الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
٢١	ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه
٢٤	واشهدهم على انفسهم
٢٥	الله نور السموات والارض
٢٦	وفي انفسكم افلا تبصرون
٣٣	انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
٣٤	باطنه فيه الرحمة و ظاهرة من قبله العذاب
٣٤	وحيل بينهم و بين ما يشتهون
٤٥	بل هم في لبس من خلق جديد
٤٨	ليس كمثله شيء
٤٨	انما انا بشر مثلكم
٥٠	الا الى الله تصير الامور
٥٦	فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر
٥٩	ويرفع الله الذين آمنو منكم والذين اوتو العلم درجات
٦٠	ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه
٦٣	قل الروح من امر ربي

- ٦٤ الى المسجد الاقصى الذى
٦٥ ليس كمثله شىء
٧٠ وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
٧١ ليذوقوا العذاب
٧٥ ان ربي على صراط مستقيم
٨٣ ان كنتم تحبون الله
٨٣ يغفر لكم ذنوبكم
٨٤ واعتصمو بحبل الله
٨٤ واعتصمو بالله
٨٥ ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر
٨٥ لاخوف عليهم ولاهم يحزنون
٨٥ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
٨٩ فاذا اطمانتم فاقموا الصلاة
٩٩ انا عرضنا الامانة على السموات والارض
١٠٠ الا ان اولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون
١٠٣ الا بذكر الله تطمئن القلوب
١٠٥ انما انا بشر مثلكم
١٠٨ اينما تولوا فثم وجه الله
١٠٩ الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
فاولئك لهم الامن وهم مهتدون
١١٤ كل شىء هالك الا وجهه
١١٤ اكاد اخفيها
١١٨ كل يوم هو فى شان
١٢٣ يبدل الله سيئاتهم حسنات
١٢٩ فتمنوا الموت ان كنتم صادقين
١٣١ ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى
١٣٦ لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط

- ١٣٧ لها ما كسبت و عليها ما كتسبت
- ١٣٩ انه لا يئس من روح الله الا القوم الفاسقون
- ١٤٠ يا ليتنى كنت معهم فافوز فوزا عظيم
- ١٤٠ الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
- ١٤٨ وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا
- وما انا من المشركين
- ١٥٠ فايئما تولوا فثم وجه الله
- ١٥١ و آتوا البيوت من ابوابها
- ١٥١ ربنا آتانا من لدنك رحمة وهى لنا من امرنا رشدا
- ١٥١ ولكم فى القصاص حيوۃ يا اولى الالباب



متن ۾ آيل حديثون ۽ ٻيون عبارتون

	من كان لله كان الله له (ح)
	من له المولى فله الكل (ح)
٣	الموت قبل الموت
٤	من قتلته فانا ديتہ (ح)
٩	انا احمد بلاميم
١٠	حب الوطن من الايمان (ح)
٨	وجودك ذنب لا يعاد له ذنب
١١	وصف المكين لا يزيله المكان
١٢	الايمان عريان و لباسه التقوى (ح)
١٢	الربا حرام
١٢	كل محدثة بدعة
١٢	كنت نبيا و آدم بين الماء والطين (ح)
١٣	الفقير ماله مباح و دمه هدر
١٤	الادراك مع العجز عن دركه
١٥	اذا زال المانع عاد الطبع
١٦	لا حول ولا قوة الا بالله
٢٠	استفت قلبك و ان افتاك المفتون (ح)
٢٠	جذبة من جذبات الرحمن توازي عمل الثقلين
٢١	لن يلج الملكوت من لم يولد مرتين
٢٩	الوقت سيف قاطع
٢٩	ان الله في دهركم نفحات فتعرضوا لها (ح)
٣٣	النهاية هي الرجوع الى البداية
٣٧-٣٥	ما تجلى الله لشيء ثم احتجب
٣٨	من عرف ربه كل لسانه
٤١	انت غمامة على نفسك فاعرف حقيقة نفسك
٤١	من عرف نفسه فقد عرف ربه (ح)

٤٣	ما فى الوجود الا الله
٤٥	انا بلا انا
٤٦	كل العلوم مندرج فى البسملة
٤٧	سيحان من خلق الاشياء و هو عينها (ابن عربى)
٤٨	ان الصوفى خسر الدنيا والآخرة
٦١	خلق الله آدم على صورته (ح)
٨٤-٦٢	من عرف نفسه فقد عرف ربه (ح)
٦٥	الاعيان ماشمت رائحة الوجود (ابن عربى)
٦٧	المؤمن مرآة المؤمن (ح)
٧٠	الصلاة من الصلا
٧٣	لن تروا ربكم حتى تموتوا (ح)
٧٦	من عرف الله كل لسانه
١٣٦-٧٦	عرفت ربي بجميع الاضداد
٧٨	لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلاً
٨١	طلب العبادة بعد الوصول شرك
٨٥	كفى بالتوحيد عبادة وبالجنة ثوابا (ح)
١٠١	لولاك لما خلقت الافلاك (ح)
١٣٣-١٠٨	تفكروا فى آلائه ولا تفكروا فى ذاته
١١٣	الصوفى خاسر الدارين
١١٣	الفقير لايجرى عليه القضاء
١١٥	من عرف الله لا يخفى عليه شىء
١١٨	ان العرض لا يبقى زمانين
١٢١	الايمان بين الخوف والرجاء (ح)
١٢٩	ان كل مصيبة حتى الشوكة والهيم كفارة الذنوب
١٣٠	العارف لايموت
١٣٣	العجز عن درك الادراك ادراك العجز
١٤٥	اذا تم الفقر فهو الله
١٤٥	الفقير من لا قلب له ولا رب ولا دين
١٤٩	انا لحق

متن ۾ آيل ڪي خاص علمي ۽ صوفيانہ اصطلاح

الف: انوار- 17، 29، 140، اختياري موت 26، انوار قاهره- 27، انا- 132، 431، اعتبار- 31، اتحاد- 140، 51، اطلاق- 134، 132، 42، 47، اثبات- 43، اعراض- 44، 53، 130، اخفي- 63، اعيان ثابتہ- 67، 68، انسان کامل- 68، ايمان ۽ ايقان- 72، 74، اضداد- 76، آئينو- 77، 107، احسان- 82، الهام- ۱۰۶، اجماع- ۱۰۸، ارادو- ۱۱۴، اصول ۱۱۵، ۱۱۹، اشراق- ۱۱۵، ۱۱۹، الاهي انوار- ۱۱۹، اسلام- ۱۲۰، الوهت ۱۲۷، امڪاني تعين- ۱۳۰، ۱۴۵، ادراك، ۱۳۳، احديت- ۱۲۵،

ب: بدن- 72، بقا- 177، 116، بسيط علم- 77، بسيط- 124، برزخ- 134، پ پنج لطيفا- 8، 7،

ت: تالہ- 5، تجريد ۽ تسليم- 13، توبہ- 14 تجلي- 29، 37، 35، 58، 69، 114، 115، 149، تخلي- 29، 36، تقيد- 31، 47، تمكين 153، 102، تفرقہ- 33، تجلي- 36، تعيينات- 43، 144، تعيين- 61، 145، 135، 134، 101، تعين وجوبي- 65، تناقض- 76، توحيد، 85، يقين وجوبي- 101، تركيب ۱۳۱، تعين ثاني ۱۳۴، تعين ثالث ۱۳۴، تعين رابع- ۱۳۴، تعين خامس- ۱۳۵، تلوين- ۱۵۳،

ج: جبروت- 122، 134، جمع- 33، 691، جوهر- 42، جبرائيلي حضور- 61، جمع الجمع- 77، جزو- 4،

جنت- 103، جامع مظهر- 135،

ح: حضور- 4 حريت- 6، 126، حال، 115، 160، 64، حيرت 14، 132، حقيقت 22، 159، حالي ميثاق- 23، حجاب 31، 34، 146، 145، 137، 133، 70، 129،

حادث 32، 61، حلول- 51، حقيقت محمدية- 135، 134، 101، 80، 79، 61، 65، حق اليقين- 74، 77، 80، حيرة كبري- 77، حج اكبر- 56،

خ: خودي- 11، 31، خوف ۽ اميد 120، 16، خفي 163، 72، خيال- 64،

د: ديدار- 73

ذ: ذات مطلق- 11، 78، ذاتي تجلي 4، 16، 39، 75، 101، 139، ذات واجب 66، دوزخ 103،

ر: روح جزئي 42، روح كلي- 7، 42، 51، 61، روح محمدی- 8-9، روح احمدي 9، رضا-

12,94, رند - 75, رضا بالقضا - 122,

ز: زاهد - 134, 113, زنديق - 43, زمان - 107,

س: سلفيات - 18, سلوك - 31, سدره المنتهي - 42, سالك - 33, 73, سير في الله - 40, 58, 74, سير الي الله - 58, 74, سر - 63, 72, سالك مجذوب - 101, سكينه - 115, سواد اعظم - 145,

ش: شريعت - 22, تعين وجوبي - 41, شهود و شهادت - 72, شرك, 109,

ص: صورت - 19, 42, صوفي - 34, 49, صنم - 137.

ض:

ط: طريقت - 22 طالب - 131, 119, طوالع - 115,

ظ: ظلال - 27, 70, ظل, 53, ظلي ولايت, 80, ظلم - 109,

ع: عارف - 1, 2, 5, 13, عقل كل - 8, 42, عجب - 16, عالم ملكوت - 18, 27, عدم - 152, 122, 120, 76, 39, عالم عقول - 28, عالم ارواح 27, 28, عابد - 31, عين - 33, 44, عالم خلق, امر, امكان - 38, عقل اول - 42, عرفان - 56, عرض - 42, 54, عالم مثال - 74, عين اليقين - 74, عنقا - 80, 132, عالم صغير - 84, عالم كبير - 84, عين اليقين - 100, عذاب - 109, عابد - 113, عقلي انوار - 119, عبوديت - 125, عرض - 130, عالم معاني - 134, عالم اعيان - 134, عالم امر - 134, عالم مثال - 134, عالم شهادت - 135, عالم قدسي 136, عالم مجازي 136, - عالم وجوب 136, علم مكاشفه - 142, عناصر - 142, عالم ارواح - 148, عالم ارواح - 148,

غ: غيريت - 54, غيب - 72,

ف: فقر - 9, 115, 117, 112, 152, فقير, 9, فنا 26, 32, 45/116,

ق: قلم اعلي - 8, 142, 161, قاب قوسين - 37, قلب حقيقي - 63, قلب - 105, 112, قرب - 126

ك: كثرت - 23, كمال - 32, كلي طبعي - 48, كافر - 50, 73, 144, كفر - 77, 120, 144, 140, كرامت - 115, 116, كليسا - 119, كنه ذات - 133,

ل: لاهوت - 7, 22, 134, لامكان - 27, لوح محفوظ 42, لوامع - 115, لوائح - 115, لاتعين - 134,

م مقام - 6, 143, 115, مقامات - 15, معني - 19, ميثاق - 26, 57, مقيد - 22, 111, مطلق -

13, 29, 22, 43, 111, معرفت - 22, 108, 106, 115, 120, مکاشفو - 30, 100, 110, 115, ممکن - 31, مطلوب - 31, 75, معبود - 31, مقید - 48, 43, 32, 75, مشاهدو - 32, ملاء اعلي - 58, 80, مراقبو - 71, موجودیت - 76, موحد - 32, مجذوب - 33, مجاهدہ - 143, معني - 42, مقام محمدی - 48, محاضرہ - 100, مجذوب سالک - 101, مبتدي ۽ منتهي - 104, ملکوت - 105, 128, 136, معصوم - 106, محفوظ - 106, مشہین - 107, مکان - 107, مسجد - 119, 150, نفس لواص, 17, 102, 105, مطلق وصال - 122, مجذوب مرشد - 127, محبت نفس 104, 105,

ن: نغد - 17, ناسوت - 22, نفی - 25, 43, 102, 36, 71, 115, 160, 771, نفس کلی - 142, نفس امارہ 6, 7, 37, 105, نور - 115, 119, 133,

و: وصال - 9, 77, وجود مطلق - 12, 133, 130, 43, 46, 61, وحدت الوجود - 22, 51, وحدت - 23, 147, 134, 131, 108, وصول - 29, 31, 32, 41, 56, 110, واجب - 31, واصل - 35, ولایت - 38, 115, 67, وصل عربانی - 38, 75, وجود - 46, واجب الوجود - 60, وجود علمی - 66, وجہ خاص - 67, وجوب - 67, وجوبی اسم, 68, وجوبی شخص - 41, ولی - 106, واحدیت - 134,

ه: هویت - 31, هم اوست - 43, 51, 54, وراثیت - 75, ولایت صغری ۽ کبری - 80,

ي: هیئت - 130,

مبتدي - 33, مشیخت - 33, محقق - 36, معائنہ - 37, مقام محمود محمدی - 38, مظهر - 101, 54,

ي:

نالن جي ڏسڻي

آذر ۱۱

ابراهيم عليه السلام، ۱۱، ۱۴۹

ابن حجر ۲۷، ۴۳، ۱۰۶

ابن عربي ۵، ۷، ۳۹، ۴۳، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۶۷، ۱۰۱، ۱۰۴،

ابوبڪر صديق رضی اللہ عنہ ۸۷

ابوحنيفه ۸۶، ۱۰۸

اسحاق عليه السلام، ۳

بيضاوی ۲۴، ۱۰۶

تفتازانی ۴۳

جامی مولانا عبدالرحمان ۴۳، ۴۴، ۵۰، ۵۱، ۷۸، ۱۳۳، ۱۴۶، ۱۴۷

جنید بغدادی ۱۴۰

چلبی ۱۰۸

حافظ شیرازی ۴، ۳۰، ۱۳۲

دوانی جلال الدين ۴۳

رومی مولانا جلال الدين ۲، ۱۲، ۱۶، ۲۰، ۴۳، ۵۲، ۵۴، ۶۹، ۷۸، ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۳۷،

۱۴۴

سعدی شيخ مصلح الدين ۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۳۰، ۵۱، ۷۸، ۱۲۹

شهاب الدين (يحيى) سهروردی ۱۷

عبدالغفور لاری ۴۳، ۵۳،

عبدالحكيم مولوی ۸، ۱۰۶، ۱۴۱

عبدالحق دهلوی ۴۳، ۵۳

عطار فريد الدين ۴۳، ۵۱، ۱۱۴

علی متقی ۱۶

علی قاری ملا ۱۵، ۱۶، ۲۹، ۱۰۴

عمر (بادشاه سومرو) ۷۳

عيسى عليه السلام ۱۴۹

غزالي محمد امام ۶، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۴۳، ۵۰، ۵۳، ۶۰، ۱۰۳،
۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۲

فرعون ۳۱

ماتريدي ۵۳

مارئي ۷۳

مجدد رباني امام ۴، ۳۹، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۶۳، ۶۵، ۶۹، ۷۴، ۷۹، ۸۱، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰،
۱۱۲، ۱۲۳، ۱۲۷

منصور حلاج ۲۱، ۴۴

موسى عليه السلام ۳۹، ۶۰

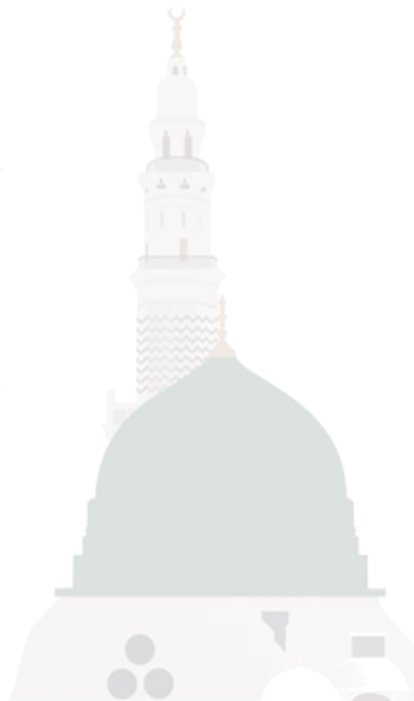
ناگوري حميد الدين ۳۱، ۴۳، ۱۰۷، ۱۰۸

نظام ۵۳

نوح عليه السلام ۹۸

يعقوب عليه السلام ۳

يونس عليه السلام ۹۸



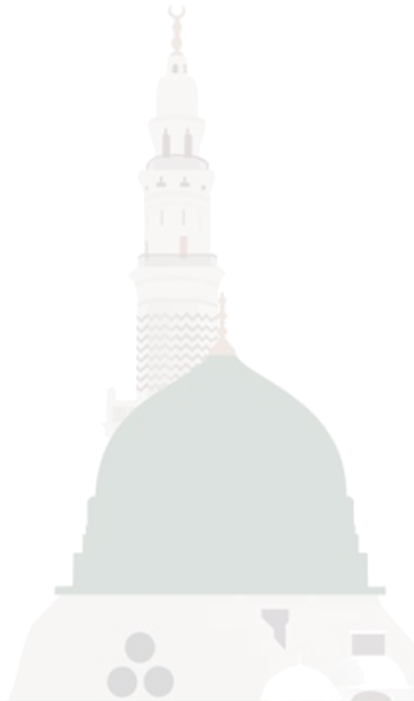


کتابیات - انگریزی

- 1, Abdur Rehman Jami LAWAIH II E.H Whinfield IBF Lahore 1978
M. Kazvini
- 2, H- Attas, Syed M. The Degrees of Tehran, 1996
Naquib Existence
- 3, Annemarie Schimmel Mystical Dimensions of North Carolina 1975
Islam
- 4, Afhifi, A.E The Mystical Philosophy SH. Ashraf Lahore 1979
of Muhyid Din Ibn Arbi
- 5, Mehmud Shabistri Gulshan-i-Raz E.H IBF Lahore 1978
Whinfield
- 6, Mir Valiuddin The Quranic Sufism SH. Ashraf Lahore 1978
- 7, S.A.Q. Hussaini The Pantheistic Monism SH. Ashraf Lahore 1992
of Ibn Al-Arabi
- 8, Nicholson, R.A Khashf Al-Mahjub London 1959
- 9, The Mathnvi of 1926-1940
Jalaluddin Rumi 8 vols
- 10, E.G. Brown A Literary History of Cambridge 1964
Persia
- 11, Arberry A.J Sufism George Alen & Unwin Ltd
1963
- 12, Arberry A.J Classical Persian Literature 1958
- 13, Nizami, K.A The life & Time of Shaikh Dehli 1991
Nasiruddin Chiragh



14, Sayid Athar Abbas Rizvi	A History of Sufism in India 2 vols	Suhail Academy Lahore 2004
15, William C. chittick	Divine Elashes (Lamat)	2001
16, =	The Meccan Revelations Selections	2004
17, =	Sufism: A short Indtroduction	2005
18, N.A Baloch Dr.	Lands of Pakistan	Islamabad 1995
19, Riazul Islam	Sufism in South Asia	Oxford, Pakistan 2002
20, S.H. Nadeem, Dr	Arabic Mystical Poetry	Islamic Book Science, Lahore 1979
21, Ansar Zalid Khan	History and of Sindh	Royal Block Company Karachi 1980



كتابات - عربي

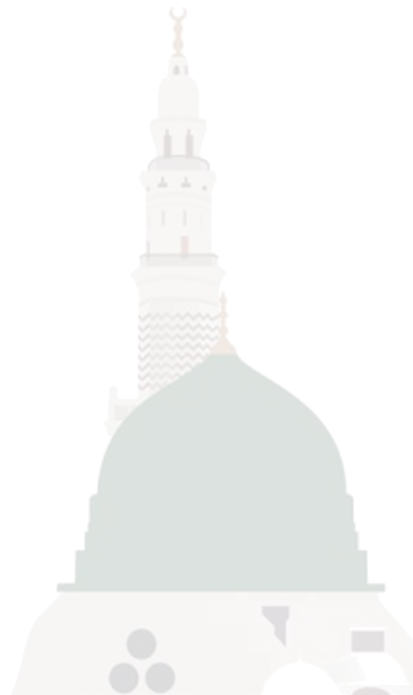
- 1- محمد فواد عبد الباقي
المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم
دار الحديث قاهره- الطبعة الاولى- 1996
- 2- ابن عربي
تفسير ابن عربي- دار الكتب العلميه بيروت
2001
- 3- الامام ابي حامد محمد الغزالي
احياء علوم الدين- دار الغد جديد- مصر 2005
- 4- = = =
احياء علوم الدين- المكتبه السبحانيه
كانسي رود- كوئتيه- 1998
- 5- ابن عربي
فصوص الحكم والتعليقات عليه ابوالعلا عفيفي
ناصر خسرو- تهران- آخر ماه، 1370
- 6- = = =
الفتوحات المكيه في معرفه الاسرار المالكيه
والملكيه دار احياء التراث العربي- بيروت-
(4-1)
- 7- = = =
الفتوحات المكيه تحقيق وتقديم
عثمان يحيى تصدير ومراجعه ابراهيم مذكور-
پارس- (13-1)
- 8- = = =
رسائل ابن عربي- (1-2) دار احياء التراث العربي
بيروت 1999.
- 9- = = =
محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار
كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون (1-6)
- 10- حاجي خليفه
دار الفكر بيروت- 1999.
- 11- كمال الدين عبدالرزاق كاشاني
شرح فصوص الحكم- مجيد هادي زاده
تهران 2004
- 12- صدر الدين قنوي
فكوك- ترجمه و متن كتاب
مقدمه و تصحيح محمد خواجوي- انتشارات مولوي
تهران- 1427

13- خواجه عبدالله انصاري

فهرست تفسير كشف الاسرار وعده الابرار
به كوشش دكتور محمد جواد شريعت انتشارات امير
كبير تهران 1362

14- مولانا عبدالرحمن جامي

الدرة الفاخرة- نكولا هيرو علي موسوي،
تهران 1358



کتابیات - فارسی

- 1، عبدالرحمان جامي
لوائح
= = 2،
نفحات الانس تصحيح دكتر محمود عابدي - تهران
= = 3،
مثنوي هفت اورنگ آقاي مرتضي - تهران
= = 4،
نقد النصوص في شرح نقش الفصوص
= = 5،
اشعة اللمعات جامي - تصحيح حامد رباني - تهران - ناصر خسرو
- 6، فخر الدين عراقي
ديوان كامل
مقدمه و تصحيح اسماعيل شاهرودي
انتشارات فخر رازي - تهران
كلييات سعدي
7، شيخ سعدي شيرازي
بامقدمه و تصحيح شادروان محمد علي فروغي - نشر طلوع - تهران
فصل الخطاب
8، خواجه محمد پارسا
مقدمه و تصحيح جليل مسگر نژاد - مركز دانشگاهي - تهران
رساله قدسيه
= = 9،
بامقدمه و تحشيه ملك محمد اقبال
انتشارات مركز تحقيقات فارسي ايران و پاكستان
اصطلاحات الصوفيه فارسي ترجمه
10، عبدالرزاق كاشاني
محمد خواجهوي - انتشارات مولّي - تهران
فرهنگ ماثورات متون عرفاني - سروش - تهران
مكتوبات امام رباني جلد اول و دوم
11، باقر صدري نيا
مقدمه تصحيح - حسن زراعي - ايوب گنجي - تهران
12، حضرت مجدد الف ثاني
معارف لدنيه - فارسي - اردو - اداره مجديده - ناظم آباد
مكاشفات عينيه - فارسي - اردو كراچي
13، " "
14، " "
15، " "

- 16، شیخ محمود شبستري
گلشن راز (باغ دل)
شرح گلشن راز
مقدمه تصحيح محمد رضا بزرگي - انتشارات زوار -
تهران
- 17، شمس الدين محمد لاهیجي
- 18، دکتر سيد جعفر سجادي
فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفاني
انتشارات طهوري - تهران
- 19، فتوحات مکيه
باب 1 تا 325
محمد خواجوي - انتشارات مولی - تهران
- 20، فرید الدین عطار
دیوان عطار - بدیع الزمان فروزانفر - تهران
- 21 = =
22 = =
منطق الطیر - سيد صادق گوهرين - تهران، 1365
تذکره الاولیا - دکتر استعلامي
انتشارات زوار - تهران
- 23، سيد محمد خالد غفاري
فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق
انجمن آثار و مفاخر فرهنگي - تهران
- 24، خواجه شمس الدين محمد حافظ
شیرازي
دیوان حافظ
باهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غني
کتابفروشي زوار - تهران
- 25، فخر الدين علي بن حسين واعظ
کاشفي
رشحات عين الحياه - دکتر علي اصغر معینيان
شرح اصطلاحات تصوف (1-4)
انتشارات زوار - 1376
- 26، دکتر سيد صادق گوهرين
کاشفي
- 27، نور الدين عبدالرحمان اسفرائني
کاشف الاسرار باهتمام هرمان لنډ لت تهران 1383
چهل مجلس تحرير امير اقبال سیتاني
به اهتمام عبدالرفيع حقيقت - انتشارات اساطير
1379
- 28، شيخ علاء الدوله سمناني
سرجشم تصوف در ايران - انتشارات فروغي
تهران - 1377
- 29، سعيد نفيسي

- 30، دڪٽر سيد محمد دامادي
 31، ڪيخسرو اسفنديار
 32، شاه لطف الله قادري
 33، بلوچ خان ٽالپر
 34، شيخ عبدالرحيم گرهوڙي
 35، مخدوم ابوالحسن ڏاهري
 36، محمد اديس السندي ۽
 مخدوم سليم الله صديقي
 37، مخدوم ابوالحسن ڏاهري
 38، محي الدين ابن عربي
 29، ڊاڪٽر گل حسن لغاري
 30، مولانا جلال الدين رومي
 31، بديع الزمان فروزانفر
 32، = =
- ابوسعيد نامہ شماره 1973-تهران
 دبستان مذاهب (1-2) تهران 1362
 منهاج المعرفة قلمي
 مملوڪ ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ
 فردوس العارفين قلمي- فوٽو اسٽيٽ
 فتح الفضل- قلمي- فوٽو اسٽيٽ
 ينابيع الحياه الابديه- قلمي فوٽو اسٽيٽ
 اصل مملوڪه مڪتبہ مجدديه نعيمه ملير ڪراچي
 خزينه المخطوطات- سنڌي ادبي بورڊ 2006
 ڪچڪول نامہ- تحقيق تحشيه
 غلام مصطفيٰ قاسمي- شاه ولي الله اڪيڊمي
 حيدرآباد- 1965
 مازبالايم و بالامي روم
 ترجمہ فارسي ڪتاب الاسراء الي مقام الاسري
 مترجم دڪٽر قاسم انصاري، تهران، 1380
 رسائل ابن عربي ترجمہ نجيب مايل هروي
 انتشارات مولی، تهران 1382
 بنيان المشيد جو سنڌي ترجمو عرفان جي واٽ
 سنڌ نيشنل اڪيڊمي، حيدرآباد، 2002
 مثنوي معنوي
 تصحيح مقدم، ڪشف الالباب- قوام الدين
 خرمشاهي، انتشارات ناهيد- 1375-تهران
 احاديث وقصص مثنوي
 موسسه انتشارات امي رکبير- تهران 1376
 ڪتاب فيہ ما فيہ از گفتار مولانا جلال الدين
 موسسه انتشارات اميرڪبير- 1379

33. = = شرح مثنوي شريف - انتشارات زوار - 1379
34. عبد الباقي گولپينارلي نغرو شرح و مثنوي شريف جلد اول تا سوم ترجمه و توضيح توفيق سبхани - 1374
35. شيخ احمد علي خان سنديلوي تذکره مخزن الغرائب - جلد اول تا پنجم به اهتمام دکتر محمد باقر کتاب عبره عاشقين
36. شيخ روز بهان بقلي شيرازي دکتر هنري کارين و دکتر محمد معين - تهران 1383
37. = = شرح شطحيات روز بهان بقلي به تصحيح هنري کارين - انتشارات طهوري، 2006
38. لوئي ماسينون قوس زندگي منصو حلاج ترجمه دکتر عبدالغفور رون فرهادي انتشارات بنياد فرهنگ ايران 58 - خرداد ماه 1348
39. نجيب ماييل هروي عين القضاء همداني - نشري - تهران - 1374
40. سيد عبدالقادر حديقہ الاوليا - تصحيح - سيد حسام الدين راشدي - 1967
41. مخدوم ابراهيم خليل تکملہ مقالات الشعراء - مرتبه سيد حسام الدين راشدي، سندي ادبي بورڊ - ڪراچي - 1958
42. نياز همايوني ملوک الکلام منظوم فارسي ترجمه ابیات سندي - حيدرآباد 1977

کتابیات اردو

- 1، حضرت مجدد الف ثانی
مکتوبات - اردو ترجمہ
مولانا سید زوار حسین شاہ
- 2، = =
ناشر ادارہ مجددیہ - کراچی - 1988-1993
- 3، = =
رسالہ تہلیلہ مع اردو ترجمہ - 1983
- 4، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی
حضرت مجدد الف ثانی کا نظریہ توحید
علم و عرفان پبلشرز، لاہور 1999
- 5، خواجہ محمد معصوم سرہندی
مکتوبات معصومیہ اردو ترجمہ سید زوار حسین
شاہ کراچی - 1986
- 6، ڈاکٹر زبید احمد
عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ
ترجمہ شاہد حسین رزاقی - ثقافت اسلامیہ، لاہور
1991
- 7، امام محمد غزالی
رسائل جلد اول - اردو ترجمہ
دارالاشاعت اردو بازار کراچی 1990
- 8، امیر خورد
سیر الاولیا - ترجمہ اعجاز الحق قدوسی
سیر العارفین مترجم محمد ایوب قادری
مرکزی اردو بورڈ، لاہور 1976
- 9، حامد بن فضل اللہ جمالی
بزم صوفیہ - لاہور 1988
- 10، سید مصباح الدین عبدالرحمان
وحدت الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ، لاہور 1997
- 11، الطاف احمد اعظمی
وحدت الوجود - ہشت نگری - پشاور - 2006
- 12، سید طاہر حسین بخاری
قرآن اور تصوف، لاہور 1979
- 13، ڈاکٹر میر ولی الدین
رموز عشق، لاہور 1979
- 14، = =
- 15، = =
- 16، سید اسماعیل حسینی قادری
مدارج السلوک، کراچی، 1978
نور الحقیقت
ترتیب تسہیل حواشی سید عطاء اللہ حسینی
ملتان

- 17، سید محمد غیاث نور بخش
جیلانی
مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز
مترجم محمد نور عالم حنفی چشتی، لاہور
بار اول
- 18، سید مخدوم الحسینی قادری
النظامی
مخدوم الاعجاز اردو شرح کامل
گلشن راز- حیدرآباد- دکن- 1342
تصوف کو پہچانئے - ترجمہ نقی احمد ندوی
دار الداعی للنشر والتوزیع ریاض، 2002ع
شرح لوائح جامی، کراچی 1985
لوائح - تصوف فائونڈیشن لاہور، 1999
جامی
رضا پبلیکیشنز لاہور- 1983
یازده رسائل فارسی مع اردو ترجمہ 1967
مولانا قاضی احمد عبدالصمد فاروقی
کراچی
مکتوبات صدی
مرتب ڈاکٹر شاہ محمد نعیم ندوی
کراچی 2001
فوائد رکنی
مکتوبات قدوسیہ - ترجمہ
مولانا الحاج واحد بخش سیال 2004
پاکستان مین صوفیانہ تحریکین سنگ
میل پبلیکیشنز لاہور، 1994
مقامات مظہری تحقیق و ترجمہ
محمد اقبال مجددی، لاہور 2001
محی الدین ابن عربی
مترجم احمد جاوید سہیل عمر
ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور- 1999
- 19، ڈاکٹر محمد لقمان السلفی
20، پروفیسر محمد عبدالرشید فاضل
21، سید فیض الحسن فیضی
22، سید عارف نوشاہی
علی اصغر حکمت
23، سید محمد حسینی گیسودراز
24، مخدوم شیخ احمد یحییٰ منیری
25، = =
26، شیخ عبدالقدوس گنگوہی
27، ڈاکٹر عبدالمجید سنڈی
28، شاہ غلام علی دہلوی
29، ڈاکٹر محسن جہانگیری

- 30، بابا ذہین شاہ تاجی
فصوص الحکم - ابن عربی
ترجمہ تنبیہات و تشریحات - کراچی
1981
فتوحات مکیہ جلد اول = = 31
ترجمہ و تشریح - کراچی 1996
تحقیق الامر فی شرح فصوص الحکم
پشاور 1983
شرح فصوص الحکم والایقان
علم و عرفان پبلشرز، لاہور - 2006
فصوص الحکم ترجمہ کنوز اسرار القدم
بتصحیح محمد عبدالغفار لکھنوی
مطبع احمدی کانپور - 1311 ھ
شیخ اکبر محی الدین ابن عربی
مکتبہ جمال، لاہور - 2006
مسئلہ وحد الوجود اور اقبال
بزم اقبال، لاہور 1992
علم الکلام
مکتبہ عثمانیہ، لاہور 1996
جواہر الفرائد شرح اردو شرح العقائد
المصباح لاہور.
کنز الفرائد شرح اردو شرح العقائد
مکتبہ شرکت علمیہ - ملتان
تاریخ مشائخ چشت
ندوة المصنفین دہلی - 1953
حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی
ندوة المصنفین دہلی - 1953
ملفوظات فارسی مع اردو ترجمہ دہلی 1322 ھ
- 32، محمد عطاء اللہ
33، مولانا عبدالقدیر صدیقی
34، محمد ریاض قادری
35، مولانا محمد مبارک العلی
36، محمد شفیع بلوچ
37، ڈاکٹر الف - د - نسیم
38، مولانا محمد ادیس کاندلوی
39، مولانا محمد یوسف نانوتوی
40، مولانا عبدالاحد
41، خلیق احمد نظامی
42، = =
43، خواجہ باقی باللہ

- 44، سید شاہ محمد ذوقی
سر دلبران - اصطلاحات تصوف
محفل ذوقیہ نارتھ کراچی - 1422ھ
- 45، خواجہ محمد ہاشم کشمی
زبدۃ المقامات - مترجم
ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان و ڈاکٹر صغیر الدین
اقبال روڈ، سیالکوٹ - 1407ھ
جہان امام ربانی - اقلیم ششم
امام ربانی فائونڈیشن کراچی - 2005
پنجاب کی صوفی دانشور
شیخ غلام علی، لاہور - 1979
کتاب اللمع - ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن
ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد - 1996
کتاب التعرف - اردو ترجمہ
ڈاکٹر پیر محمد حسن
تصوف فائونڈیشن لاہور، 1998
تصوف اسلام
اسلامک بک فائونڈیشن، لاہور - 1980
اخبار الاخیار - دارالاشاعت کراچی - 1997
شرح فتوح الغیب ترجمہ علامہ ظہور احمد جیلانی
صفہ اکیڈمی لاہور، 2000
مکتوبات شیخ عبدالحق - مدینہ پبلشنگ کراچی
خاتمہ آداب المریدین
نفیس اکیڈمی کراچی - 1976
رود کوثر - آب کوثر - موج کوثر -
ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور - 1987
اقتباس الانوار - ترجمہ مولانا واحد بخش سیال
الفیصل لاہور
ارمغان ابن عربی
تصوف فائونڈیشن - لاہور - 1999
- 46، ڈاکٹر محمد مسعود احمد
47، قاضی جاوید
48، ابونصر سراج طوسی
49، ابوبکر بن ابواسحاق للکلاباذی
50، عبدالماجد دریابادی
51، شیخ عبدالحق محدث دہلوی
52، = =
53، = =
54، سید محمد حسینی گیسودراز
55، شیخ محمد اکرام
56، شیخ محمد اکرم قدوسی
57، مولانا اشرف علی تھانوی

58. = = التکشف عن مهمات التصوف
- کتب خانہ مظہری کراچی - 2002
59. مولانا سید زوار حسین حضرت مجدد الف ثانی
- ادارہ مجددیہ کراچی - 1972
60. = = عمدة السلوک، کراچی - 1982
61. ابنِ حلاج طواسین - عربی متن مع شرح فارسی روزبہان بقلی
- اردو ترجمہ عتیق الرحمن عثمانی
62. ڈاکٹر غلام جیلانی برق فلسفیانہ اسلام
- شیخ غلام علی، لاہور - 1968
63. مثنوی مولوی معنوی اردو ترجمہ - قاضی سجاد حدین
- فرید بک اسٹال لاہور - 1981
64. علامہ شبلی نعمانی علم الکام اور لاکلام - نفیس اکیدمی،
- کراچی - 1979
65. = = شعر العجم - کامل - تاج بک دیو - لاہور
66. = = سوانح مولوی رومی - مدینہ پبلشنگ کمپنی
- کراچی
67. ابنِ عربی فتوحات مکہ - اردو ترجمہ - (اول تا ششم)
- علی برادران جہنگ بازار فیصل آباد 1986
68. عبدالغنی روح بیدل - مجلس ترقی ادب لاہور - 1968
69. سید محمد مطیع اللہ برہانپور کے سندھی اولیا
- راشد برہانپوری تعلیقات مخدوم سلیم اللہ صدیقی
- سندھی ادبی بورڈ، جامشورو
70. غلام رسول مہر تاریخ سندھ - عہد کلہوڑہ - حصہ اول و دوم -
- سندھی ادبی بورڈ - کراچی حیدرآباد، 1958
71. پروفیسر یوسف سلیم چشتی شرح دیوان غالب
72. = = شرح بال جبریل - لاہور - 1959
73. شاہ ولی اللہ دہلوی تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ تاریخ ہمعات
- سندھ ساگر اکادمی، لاہور - 1965

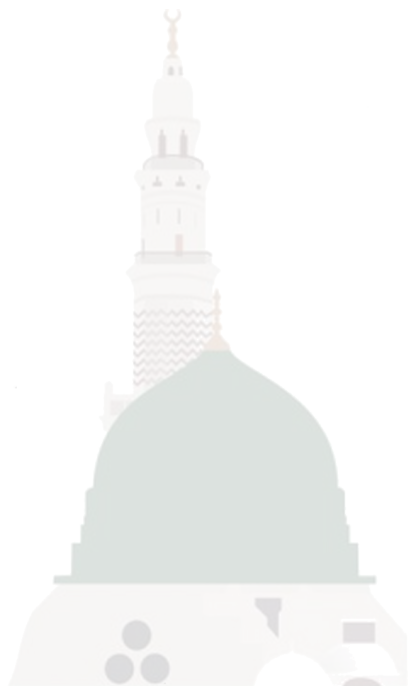
74. = = نادر مکتوبات - تحقیق و ترجمہ و مولانا نسیم احمد فریدی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور - 1999
75. سید اشرف جہانگیر سمنانی لطائف اشرفی - (1-3) اردو ترجمہ کراچی - 1999
76. پیر فیض محمد نقشبندی مجددی آئینہ اولیا اردو ترجمہ ممتاز مرزا - کراچی 2006
77. ڈاکٹر محمد مصطفیٰ حلمی تاریخ تصوف اسلام ترجمہ رئیس احمد جعفری شیخ غلام علی لاہور، 1950
78. شیخ احمد یحییٰ منیری مکتوبات صدی اردو - مرتبہ ڈاکٹر سید شاہ محمد ایچ - ایم سعید - کمپنی کراچی - نعیم ندوی، 2001
79. = = شرح الحقائق - ترجمہ حامد صدیقی قادری چشتی.
80. امیر حسن سجزی اداره تفہیم دین کراچی، 1977
81. مولوی رحمان علی مترجم خواجہ حسن نظامی دہلوی - زاویہ لاہور 2003
- تذکرہ علماء ہند - مترجم ڈاکٹر محمد ایوب قادری پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، بیت الحکمت کراچی، 2003

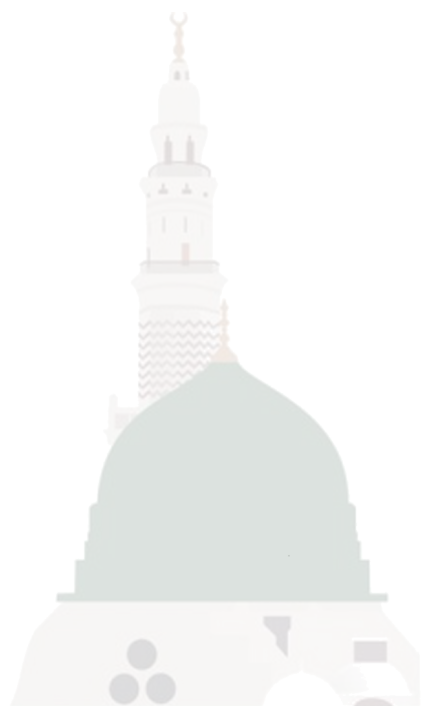
سنڌي چونڊ ڪتاب

- 1، ڊاڪٽر نبي بخش خان بلوچ سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ
پاڪستان اسٽيڊي سينٽر، ڄامشورو، 1999
- 2، = = شاه جو رسالو- شاه جو ڪلام- جلد (8-9)
علامه قاضي تحقيقي رٿا ۽ اشاعت- حيدرآباد 1999
- 3، شيخ شهاب الدين سهروردي عوارف المعارف- مترجم مخدوم عبدالجبار
صديقي، اداره پات هائوس اينڊ پبلشر، حيدرآباد-
1998
- 4، ڊاڪٽر حبيب الله صديقي تاريخ باب الاسلام سنڌ، ڄامشورو، 1996
- 5، ڊاڪٽر نذر حسين سڪندري مڪتوبات شريف ۽ سوانح حيات
6، مولانا دين محمد وفائي تذڪره مشاهير سنڌ- (1-3)
سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو- 1985
- 7، مخدوم عاري مقصود العارفين سنڌي ترجمو نياز همايوني
انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، ڄامشورو- 1989
- 8، ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ قاضي قادن جو ڪلام- سنڌالاجي- ڄامشورو 199
- 9، = = ڪليات حمل- سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 1991
- 10، عبدالحسين شاه موسوي ديوان بيدل- سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 191
مڪلي نام
- 11، مير علي شير 'قانع' تصحيح ۽ حاشيا- سيد حسام الدين راشدي
سنڌي ادبي بورڊ، ڄامشورو، 1994
- 12، محمد رضا بن عبدالواسع بيان العارفين و تنبيه الغافلين- ملفوظات شاه
عبدالڪريم، تحقيق ۽ ترجمو ۽ حوالا-
ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو، علامه قاضي رسالو
تحقيقي رٿا ۽ سنڌ اوقاف کاتو 2002
- 13، مولانا غلام مصطفيٰ قاسمي مقالات قاسمي- مرتب ڊاڪٽر مظهر الدين سومرو
ڇپائيندڙ نظير احمد قاسمي حيدرآباد، 2000
- سنڌي ترجمو فتح الفضل شارح عبدالرحيم
گرهوڙي، لواري شريف ادبي ڪاميٽي بدين- 1988

- 14، ڊاڪٽر عمر بن محمد دائود پوٽو
15، = =
- 1995
16، = =
- 1978
17، پير سعيد حسن
- 1981
18، خواجه محمد سعيد مهاجر مڪي
- 19، ڊاڪٽر هوتچند مولچند گربخشاڻي
20، محمد پناه ڦرڙو
لواري
- 21، ڊاڪٽر عبدالجبار جوڻيجو
- 22، ڊاڪٽر عبدالرئوف سومرو
- 24، شيخ عيسيٰ جندالله پاتائي
برهانپوري
- 25، علامه محمد اقبال
- 26، ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ
27، خليفو محمود فقير نظاماڻي
- 28، ڊاڪٽر نبي بخش بلوچ
- ابيائ سنڌي، ڪراچي- 1936
ڪلام گرهوڙي، ثقافت ۽ سياحت کاتو- ڪراچي-
1995
مضمون ۽ مقالا پٽ شاه ثقافتي مرڪز پٽ شاه-
1978
ابيائ سنڌي- عام فهم معنيٰ ۽ سمجهاڻي
اردو منظوم ترجمو- ڊاڪٽر نجم الاسلام ڪراچي
- ماڻئون ملير صقال الضماڻو سنڌي ترجمو
عبدالرحمان نقاش عبدالرشيد صابر
لواري شريف ادبي ڪاميٽي 1996
لواريءَ جا لال- ڪراچي، 1934
لواريءَ جا لال ڀاڱو ٻيو- مينيجنگ ڪاميٽي
شريف 1983
سنڌي ادب جي تاريخ- (1-3)
سنڌي لئنگئيج اٿارٽي- حيدرآباد- 2004
حاصل جنين حال سنڌي ترجمو ڪتاب التعرف
امام ابوبڪر البخاري الڪلاباذي
سنڌ نيشنل اڪيڊمي ٽرسٽ، حيدرآباد، 2003
تفسير انوار الاسرار- سنڌي ترجمو- پروفيسر
محمد عثمان ميمڻ ادارہ پات هائوس- حيدرآباد
اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل- سنڌي ترجمو
عبدالغفار سومرو- اقبال اڪيڊمي، لاهور 1978
لطف الله قادري جو ڪلام- سنڌ الاچي- 2002
ڪنوز المعرفة سنڌي ترجمو
توفيق الطالبين- محموديه اڪيڊمي-
ڪڙيو گنهڙو بدین
مين شاه عنايت جو ڪلام
سنڌي ادبي بورڊ

عربي متن جو عڪس





تین سال کی لاک جہ لاک جیکہ خلق کو ازین مدت از دیوان
حافظ سید یعنی ویرا معروف اند کہ جنہ سہ حاصل شدہ قال لہذا
و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدوا و لیسای غیر فروع وصال نیز در
عبادت از زوال حج عبادت آن بخود و ی و عیبت نہ از
عالم نظری یعنی عقل بر وی کہ در قست بیان چنان و حال بری خیز
و انرا تجلی ذاتی و استہاک در ذات کونیند و این کان نوع
چہ کمال ہر چیز است کہ با خلقات کہ میداد و ست بر سر و چون است
بدین سر حد رسد اسم و لا یت و فناء و عرقان و کمال و بخود ویرا
سلم بود و انہم نیستند کہ عینہ بخود بود کہ مضموم وصال حال تہ
نہ بہ بکومت الا انکہ در موت حضرت رستہ و درین نیست مگر حضور
از او احوالہ موت قبل الموت کونیند و فناء کونیند و این زمان از
تعلقات دنیویہ از ارمی کرد و لا یموت کج و اصل می شود و قطع
و وصل متعلقان و متنازع اند و فناء این حالت نسبت از انہ کہ
بیا این کردہ شود و بعمل گیرند لا خوف علیہم و لا هم یحزنون و این
اموا و لم یلبسوا یا تم یظلم او انک لہم الامن و ہم مہتدون و ان

[illegible]

[illegible][illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

لحق القطع بغير الشك في البعد في الزمان والبنان الذي هو وسيله
واسطه في وصول قهرم الى البدن لو دكر بنوع خاص في غير بعد سوتيه
مخلوق في شؤنه واختلافه في كنهها مع انفسه انما ارجاها في
مولوي عبده الحكيم در ستمش بيفضوي ببول رفعت و صا حجاب
بناني بر فست والمحققون على الاول والاخر صوفيه كونه كنهه
كه جروا وكل متصل كردد و چون قطره در بحر نشو و افشاده بر روح
وروح علي است و روح محمد و عقل كل مسلم اعلى وجهه شمس لم روح
كل كونه الا انما فيهم كنه سر الشقيق قهر شار و النفاك كبر و كنه
شمن است و المصل ان اروح الخلق جزئيه و ارواح الانبياء و
الملكه كنه قبض الملكه روح الحيات كاسرافين و تعظيم روح
لكي كنه بعض روح العلم كبريل و تعظيم روح المولود كبريل و على
هذا كنه لطر و الشبر و البذر و البرخ و النور و الماء و بايعهم جنود
ربك الا هو فافهم فان الصور المعاني متحدت بالذات و التعلق بالذات
و هذا جعل علم و كنه في روح الارواح كلها روح محمد صا حجاب و كنه
وروح الروح المعنوي المعنوي الذي هو الذات للمعقول في ولدا

روي عنه عن الصادق و السلام ان احمد بن محمد و كل من وقف على مرتبه
الحسينيه كنه الطيب و الزوجه كنه و حاشته فهو محب لآل كنج
العلم و ان في كنج النور و الزوجه كنه فوصول الذات الى الذات
ليس فيه حكم ولا عبارة و ثلاث رة و لا نور و لا طهر و لا نور
مخصوص كنه صا حجاب و كنه صا حجاب و كنه صا حجاب و كنه صا حجاب
البيت الاتي الثامن كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه
و كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه
فصا حجاب و كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه
رسم كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه
ترك و كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه
فقد ربي في الدنيا سبع كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه
كنه
توسه و كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه
و باطن و عالم الآخره نام و كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه
بنوع و كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه كنه

١٥٥

[illegible]

فوز الذرات على قلبه ويكون كالبرق يلمع ثم يخمد ويسمى وقتا وهو
 اول درجات الوصول والوجود واما بعد الوصول بالفتح بجا
 الرسول صلى الله عليه وآله وسلم انتهى قلت وهو المراد بقولهم الوقت
 سيف فاطمعه ^{على} ما ورد حديثه من جذبات الرحمن توارى على يدي
 وبها ورد ان غصه في دهركم نفيت فتعرضوا له اي سرك حب
 سوى المقصود والقوة اليه على ما في الاحياء الخفا مس النشون
 صورته ^{صاحب} كنهه في وجوده في وجوده كجود كنهه في
 رتبه جبري في مسمى بري كجود رتبه الي ان التجلي يوقوف
 على التخلي ^{سواء كان لا} يخنو مرارة وجودك عن نقوش الاكل والادوار
 تنوكت بهما نغم تودرك بنور الانوار وهدامني ما قر العزالي
 في الاحياء ان طريق المكاشفة اصحاح القلب ذكيب بالفتح التواتر
 ومتاثره ان بناء في جميع الحالات فانك تجد تستعد لك في الانوار
 وليست الا زوار خرقه عنك لكنك تجوب عنها بالشوات ونعم قال
 بعضهم تبجوم آت دل رادي توصف له شوي صافي صوفي بني
 خطا اي اذا كرت صفاتك رايت جوهر ك فاقم وقال الشيخ

الملك
الذات

بيت سعدي ج سبته تاملين صاف دارا زكرا خورده
 كي نما بر حال دعت انكس وقال الى فظ الشيرازي بيت
 ميدان عاشق وعشوق سر حال سينه تو خورده ب خود حاله
 از مين بر خير نه تعني الغائب اعني على القليل الذي هو فيه
 عين القطر ولا حائل بيننا الا اعتبار التقيد فلو قام التقيد من
 نظره لك ان واصلا وقال ان القطر ^{على} في القلوب من شئ في القلوب
 والحجاب والمكس والواجب والطالب والمطلوب والعابد
 والمعبود ومعنى الفاء والوصول وعلمك ان من نسى التقيد
 وقل ان الحق معذور بخلاف غيره وقال في العبارات كمال
 كل مقيد ان يرجع الى الحلقه الذي صدر منه ^{انها} كمال
 هو الرجوع الى الاطلاق لا يصح ان يني من التقيد عن النظر
 هو معنى ما في الوصول الطريق للشيخ حميد الدين ناكوري القمي
 من العلم والفكر والنية والصدق والعشق والمقصود من الشئ
 المستحب اي ترك الكونين والمقصود منه ان لا يكون في البين
 شئ كذا في كماله ^{الذي يصحح ما لا يحسنه} يوم الدين وقل لا تكن جوارا على حديدنا ولا

الملك
الذات

من قبل و كان في ذلك فعلى هذا الوصول والكل امرئ
 قطع النظر عن التقيد فقط والا كان من قبل في الزمان في التقيد
 فكيف يكون مطلقا قلنا ذلك لو كان الحكم في التقيد الشرعي
 كذا في الحكم في التقيد بالحق ان لا يسي بانفسه انما ملحقه
 الهوتة والحقيقة فهو الحكم بالامر في قوله ان في التقيد
 امره عنه فخطوه واقره قولان للتحريم الجسم واللايف وهذا
 الباطن في قوله للكل في انما وقع في غير مطلقا كما كان في
 الاصل فبني قبل التعلق بالقلب على مثل صيرورة التعلق
 في الواقع لا اعتقادا وهذا عتبرا وهذا امر صعب لا يكون في
 المحنة الدنيا لا اعتبارا برأيه ظهرت على العبد بها رسله او
 لا واسطة في ذلك اذ البقي التقيد الحسي فلا يكون في التقيد
 التقيد معيدا لان ان في مجموع القلب والروح قلنا ذلك
 في احكام الشريعة الحسني على عدم العوازم والا في ذلك في حقيقة
 هو الروح فقط وبالمعنى ان لا وجود له في الواقع كالمطلق
 في التقيد فلو كان في التقيد رايه وليس رايه موجودا

من قبل و كان في ذلك فعلى هذا الوصول والكل امرئ
 قطع النظر عن التقيد فقط والا كان من قبل في الزمان في التقيد
 فكيف يكون مطلقا قلنا ذلك لو كان الحكم في التقيد الشرعي
 كذا في الحكم في التقيد بالحق ان لا يسي بانفسه انما ملحقه
 الهوتة والحقيقة فهو الحكم بالامر في قوله ان في التقيد
 امره عنه فخطوه واقره قولان للتحريم الجسم واللايف وهذا
 الباطن في قوله للكل في انما وقع في غير مطلقا كما كان في
 الاصل فبني قبل التعلق بالقلب على مثل صيرورة التعلق
 في الواقع لا اعتقادا وهذا عتبرا وهذا امر صعب لا يكون في
 المحنة الدنيا لا اعتبارا برأيه ظهرت على العبد بها رسله او
 لا واسطة في ذلك اذ البقي التقيد الحسي فلا يكون في التقيد
 التقيد معيدا لان ان في مجموع القلب والروح قلنا ذلك
 في احكام الشريعة الحسني على عدم العوازم والا في ذلك في حقيقة
 هو الروح فقط وبالمعنى ان لا وجود له في الواقع كالمطلق
 في التقيد فلو كان في التقيد رايه وليس رايه موجودا

من قبل و كان في ذلك فعلى هذا الوصول والكل امرئ
 قطع النظر عن التقيد فقط والا كان من قبل في الزمان في التقيد
 فكيف يكون مطلقا قلنا ذلك لو كان الحكم في التقيد الشرعي
 كذا في الحكم في التقيد بالحق ان لا يسي بانفسه انما ملحقه
 الهوتة والحقيقة فهو الحكم بالامر في قوله ان في التقيد
 امره عنه فخطوه واقره قولان للتحريم الجسم واللايف وهذا
 الباطن في قوله للكل في انما وقع في غير مطلقا كما كان في
 الاصل فبني قبل التعلق بالقلب على مثل صيرورة التعلق
 في الواقع لا اعتقادا وهذا عتبرا وهذا امر صعب لا يكون في
 المحنة الدنيا لا اعتبارا برأيه ظهرت على العبد بها رسله او
 لا واسطة في ذلك اذ البقي التقيد الحسي فلا يكون في التقيد
 التقيد معيدا لان ان في مجموع القلب والروح قلنا ذلك
 في احكام الشريعة الحسني على عدم العوازم والا في ذلك في حقيقة
 هو الروح فقط وبالمعنى ان لا وجود له في الواقع كالمطلق
 في التقيد فلو كان في التقيد رايه وليس رايه موجودا

مع ان جسمه موجود فليس على هذا الحال لان شئت قبل الموت والحي
 ان بالخلق كالمادة لا لولون ولا نقش فيه بل شيء فخرج مطلقا كذا
 بعد التعلق بالقلب صدر مقيد البصر المحدثية والسائق الحسية
 الحادثة كالمادة المصدرة في ذا ورد العنانية الالهية فلهذا عن
 تلك النجوم كالمادة المصدرة في ذا ورد العنانية الالهية فلهذا عن
 والكمال والفق والموصية والحقيقة والمث بهمة وهو وراثة
 ولا حوال والمقالات لا يملكها مقدرات متميزة بابتدائه و
 قصور والموصول عنهما متجاوزا بحدودها بحدودها في الحدود
 اسد وند وهذا الحال اول الولا ثم بينهم من يستمر كذا في
 كسبي شلونا ومنهم من يفتن من قريب او بعيد في غير ذلك
 والجان وكلمهما ويطلق كل شيء حتى لا يفتن جسمه من نفسه
 وفيه تمكنه من الخطوط لا تنقص كالمادة لا تكون حادثة كالمادة
 ونوم كسبه وهو معنى ما قالوا انتهت الرهبة الى الله في كمال
 والابتداء كمال في التقيد كذا العين مختلفة والمتلون لا يفرق
 صلا على هو مشغول بغيره عن الفرق ولذا كان ناقصا لا يصلح

مع ان جسمه موجود فليس على هذا الحال لان شئت قبل الموت والحي
 ان بالخلق كالمادة لا لولون ولا نقش فيه بل شيء فخرج مطلقا كذا
 بعد التعلق بالقلب صدر مقيد البصر المحدثية والسائق الحسية
 الحادثة كالمادة المصدرة في ذا ورد العنانية الالهية فلهذا عن
 تلك النجوم كالمادة المصدرة في ذا ورد العنانية الالهية فلهذا عن
 والكمال والفق والموصية والحقيقة والمث بهمة وهو وراثة
 ولا حوال والمقالات لا يملكها مقدرات متميزة بابتدائه و
 قصور والموصول عنهما متجاوزا بحدودها بحدودها في الحدود
 اسد وند وهذا الحال اول الولا ثم بينهم من يستمر كذا في
 كسبي شلونا ومنهم من يفتن من قريب او بعيد في غير ذلك
 والجان وكلمهما ويطلق كل شيء حتى لا يفتن جسمه من نفسه
 وفيه تمكنه من الخطوط لا تنقص كالمادة لا تكون حادثة كالمادة
 ونوم كسبه وهو معنى ما قالوا انتهت الرهبة الى الله في كمال
 والابتداء كمال في التقيد كذا العين مختلفة والمتلون لا يفرق
 صلا على هو مشغول بغيره عن الفرق ولذا كان ناقصا لا يصلح

وما في المشفوي وغيره من ان الكحل لا يضره ذنب فقد فحمت من بهائها
 ذلك تكون ما لحنه قد صار مطقا كما لمرة المصققة فلا يتبون بصورة
 بل تحكته ولا يقصد به بخلاف الرأفة المصدية فان كل كربة تمت فيه
 ومنه تعلم معنى كربة لا عال في الصفا لان الصحة القلب كما في
 الا حيا وهو قد صار كجيت لا يصلح صورة ولذا قالوا ان الكلبة
 على الشيب ردون الطير ومنه تعلم في المشفوي ان القاء في صا
 مغفورا من اهل الجنة وكتب اسمه في الطارين لان المانع عن الجنة
 هي الذنوب المكشورة في القلب والكامل قد خلص من المانع لا
 شئت فيه لاني جعلنا اعدائهم وآمنوا به ليشير الكربة ان يبر
 اعدائهم منكم اهل البيت ولطهركم تطهيرا فان قلت
 ان اركان الكحل بالفتا وهو لم يصعب فكيف يكون حال المؤمنين
 الذين هم دوا الطلاء قلنا ان الامام الغزالي في الحيا وخرج هؤلاء
 الشفقة من الدين وتلوهم تصفد اي تقيدة بالصور الحارة و
 السدائق الدخولية ولم تقف الا قلوب الصدوقين ورمع ذلك
 فتقول حار الكحل على المؤمنين النفس اي برسوخ حسب الله وطاعة

ع

مع قلع حب الدنيا فمن حصل له هذا فهو كالح صوفيا كان او زاهيا
 لكنه خبيث يند صوفي لانه لا معنى للصوفي الا ذلك الخلو من حب
 سوى الله وتعلقه وذلك لان جنة كل شخص ما لحنه في نظر الصور
 الشجر والخور والنصور والا نهر كما قرر المحققون فمن كان
 متعلقا بنيران عين وما كذا ذلك يصير تعلقه ما يتعد عن العين
 كما كان في الدنيا بل مصورا بصورة النجوم الحية والعقرب على
 قدر التعلق واليه يشير الكربة ما لحنه فله الرحمة وفاءه من قسده
 العذاب لئلا يخن الخواص الظاهرة وقر له في وحيل بينهم وبين
 ما يشتهون اي يصير تعلم حانه عن ما يشتهونه من نعم الله عليه و
 لذا قد تقدم فان العذاب هو الحجاب فمن خلص فقد كل ولو لم
 و لذا قال الغزالي في في الا حيا والكيميا القصوي الكلي ان يكون
 الان في حب الله تعالى وفي موضع آخر منه لا يصح ان تاحص
 الموت الا الصفا والا تسع والحب الذي وطريق الشياطين الطيارة
 الكمالية وروام الذكر والفكر وقال ايضا من غلبت عليه حب الله
 فقد حصل مقصوده وان لم ينظر لانه لصفوة من الصفات والبر

تقرئة
الاصحاح
الاول

واراد ان يظفرنا بغير بعد الموت ولا فرق الا التقويم والخرق والتمسك
غلبة الحب رعاة الامر والنهي والافروخ والانتق فان قلت
هل يرجع الواصل لرجوع الفراق لان رجوع الفراق كالرجوع
قوله انه جاز كل من وقعه ما در لا يقع الا بتفصيل است لا اعتبار
قوله الشيخ ابن القيم ما ينبغي الدليل على ثم احجب كذا فكل
الانفس والقلب والروح فانها كلها آفة ونظمت ذلك فقد
سيت نفس ودان قلبه روح ودره في ذلك جود انفسه
مقصود في شيتنا كالتجديد ويكره رجوعه في ركنها جود جود
بجود التجديد الدائم والوانواع غير متكررة لانه كل باب مقفول في ركن اي
صفة فعينية فافهم وحاصل معنى بيت ان من مكفئ قلبه وقالبه
عن الذناب وتعلق الدنيا واستعد بالملكات الفاضلة وتبلى
لارادة الجلال لا التهي عز الله في الدنيا بعين قلبه بان يشهد الملك
والملكوت معاً وفتحة واحدة وليست بهمة الحفرة الربوبية
ولا يكون فيها عبادة ولا اشتارة فهو الحنة عند قوم وعند الله
الحق هو سبب الخلة في اتصال ان العرف لم يطلع على هذا الموجد

تختلف
بذلك
تختلف
بذلك

و فتحة واحدة ولا لذة اعظم من ان يجمع ذلك لذة الروح
الا خيرة اعظم منها كالجود من الفطرة وقد يحصل الخلق والخلق
يحصل بعد الموت الذي هو قوام التجلي والعرفية الذوقية والملك
الغنية ولا بأس بذلك لانه يحصل بعد الموت الذي هو قوام التجلي
ومع ذلك لا يجوز عن بوارق المطلوب والكل ان لا يحصل
الحق فت به صورة العالم كبر ولا تتقدم من هذه صورة محسوسة
بل به صورة تنفرد بها امرأة الكمالين والغيوب فيها شبهة وقاي
غيوب ما يظن في طهار علوم الدين تجريبي زبد غدا فان ملكه
الملك شفت لب كين في الطريق ثم اعلم ان هذا التجلي والملك
يشتركون فيه المستخرج والمحقق كمن المستخرج في طهاره والمحقق
في باطنها والفارق في التقيد بكم الحكم فمن استقام فهو المحقق
الاستقامة الكاملة ان تعمل قلباً وفعلًا وترشد غيرك بما علمت
مثلاً اذا علمت الصلوة اديتها بوجارح وبها الفصل والقدوس
المختص به وتعلم غيرك وهو القول فكل من استقام قلباً وفعلًا
وقولا ومن ترك واحدا فهو ناقص وبعضه انقص من بعض ومن

بذلك
بذلك

[illegible]

3.

والله اعلم

۱۵۹

١٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

الاسم والحقيقة اي هو لولا ان لا تعلق له عنها كما ان الاسم في مرتبة
الذات عن الذات قلنا اي عديم الوجودية اب وكل كنه
كل ورأسه عين اب ابن وقبحه ادراسه وقابله غير ودية
حق جاني جهنم جهنم بكنه توحيدهم بين رب وكره حيد
فن قد قلنا ان الوجودية لا وجود له في الوجود كالمطل
والوجود حقيقة هو الروح والذات من الروح يقال له الثاني في
عرف الصوفية فان قلت بمعنى فناء الروح قلت قد فناء ان
معناه فناء صفاته التي هي امور اخبرية صار الروح بهم قايما بل حكم
الذات في ذلك فاذ اني تعلقه بالظن فينت كلك الصفات
فصار مطلقا رجا عن الاحكام كما كان في الاصل فيكون في عين
الام مستلزما وفي عين الذرة متناهيا فاعلم غيرنا عليه في حال
واحد يقول اننا لا نضيف بها اضافة لوصف الى الاطلاق الذرا
وقد عرفتم من هذا ان المخلوق هو تعلق الروح وقبحه بانه لا عدل
والعلمية الجسمية فاذا فني التعلق بقي الخلق كما كان كالتوب
اي المنسوج تسمية بالخصوصية في ذاته فثابت واراد على تلك الهيئة

بقي
بقي

بقي قطنا وفي المنسوج وتغير من معنى قوله الروح وموتة من غير
المنسوج وموتة انه ايضا والابدية بالخصوصية والافلاخ عدم وجود
ولا يوجد المعدوم اي هي المجرى لغيرها والوجود لم يخلق قال الله
تبارك وتعالى في بس من خلق جود والى اصل ان الذات واخذ الصفات
كثيرة وجمع ما خلق على صفته منها لم اسمهم اي اوجز في كاشف
الحق والبر والذات والذات كلك لا يحكم على مرتبة الوجودية اما
وراء الشرح وهذا فمستعني قولهم كل العلوم مندرجة في السلك
وذلك لان معناه علما في الاحياء وكل الامور كذا في قول المراد
بالاسم ههنا هو الاسم اي قائمه بالوجود وكنه الصفات الذاتية
والفعل بالوصف فان قلت فم كمن الشرح الملقى الاسماء كل
صفة كما شرحته فمضى ان الشرح قائم بالوجود كما شك و
شبهة قلنا لو جهنم ايهم التغير لكون الشرح كمد وذا في الظاهر
والثاني ان خصوصية الشرحية لم يضر في عين صفته والبرهان
بالوصف بالصفة فان قلت الحيات والعلوم صفته لموت والحي
على هذا سر الصفات وموت ذلك بوصف اسرارها قلنا انفسه

بسم الله الرحمن الرحيم

والله اعلم

الحقالة -
بجبر زبدي

الحمد لله

لا ينفذ

والمعصية
التي هي اثم
في السلم الى
والصفاة
تكون اثم
على الناحية
في الناحية
والمعصية

[illegible]

بجوت
بجوت

وقد روي في لطف خلق الموت والحيوة اي العدم والوجود ليسوكم
ايكم احسن عمل او موقعه على وقف العقل والغرض من هذه التطويرات
التي هي المبدء والمعاد والخلق والاحكام والادب والادب والادب
التي هي المبدء والمعاد والخلق والاحكام والادب والادب والادب
التقديرات فاذا وصلت الى الاصل بوجوه كثيرة كل متعبد
يرجع الى محله قريب او بعيد الى الاصل فيقول اني الى الاصل
الامور وعلم ان القائل بخلاف الكفر انه لا يقول ان القائل
صادق على كل من مقتبذ الذي هو الكفر لم ينزل بل صار في القول
الحيوة مؤمن في المعنى لايات ان الكافر يحرم عليه الجنة ويجحد في
الدين وادام كما في الفسيفى الظرفي انه هل بعد الموت على الكفر فجاءه
من الكفر والامور المكتوبة فهو قوفته الى العدم والى القول في
قلت هل يخرج احد بمخالف هذا البيت من اهل الجنة والى بيت
عزم الظاهر والى بيت فقلت نعم لا يخرج احد من ذلك وقد صرح
الاعام الغزالي في الاحياء والشيخ ابن العربي في الاسراء والحضرة
المجيد والافقي في المبدء والمعاد ان صانع الالهي كما لم يوجع مع البديهة
ليس يدرك ولا خاف ولا متعلق ولا متصل بل اعلم في كل شيء كقوله

البدن

البدن بالروح وراى من الموصوف الروح بالوجود المطلق المخطط من الشئ
بالقيد والخلق اما عبارة عنه ثم صرح شارح القصص ان الروح هي
البدن من وجوه غير من وجوه كما يصانع مع العالم فالى اصل الحق
يقولون ان الصانع روح وانما لم يكن ولا يملك ولا يحاد ولا يفرق ولا يحد
ولا فصل ولا دصل بل العالم كله حقيقة واحدة صفوة العفوية التي هي
الخلق والخلق والخلق والخلق والخلق والخلق والخلق والخلق والخلق
قال المصنف فانما قال هذا لانه لا يملك ولا يملك ولا يملك ولا يملك
المتن المذكور في النظر في بيان بل في حقيقة في وصدة الوجود والى
كل الشئ او غير حقيقة فقلت قال الشيخ السعدي في ديوانه بيت
نظا اودم بدم كره ووجوه ووجوه كره كره كره ووجوه كره كره كره
تو جاني و قال الشيخ فريد الدين عطار في منطق الطير بيت
حمد كذا انت واما تنصيف حمد كره كره وعبارة مختلفة بيت
وقال الشيخ الهادي في السلسلة بيت در زبان و زبان كره و
كما في كره او هين حمد كره كره و قال المولي في الغنوي
نقد عن الشيخ ابن العربي بيت كره المعنى هو الله شيخ في كره كره

[illegible]

عبد الرحمن بن محمد

33

حاشا ولا علم العلماء والانبيا فهو داخل في قوله الباطن
عقله لو كان متصفا بغير الرائي مائتا وسمع منه عاداته
لذلك ايضا الحواس الخمس وهذا هو الحق في قول الفقهاء في شرو
الان ان يكون حق الجرام وحل الحداد وهذا علمت ان المقد
مؤمن كل صنف الان لان خلاف في لانه والا تتركه عنده صحيح
مع الا انه فعليك ان تصنع عقلك فتنقصه عن العرف وتجميع قولي
كل شي بخلافه كذا يبضها يقول ان حرام وبوضها يقول ان
حلل وبوضها يقول ان مكروه واعني بالحل هو الوصف للمناس
لكم كوصف الضرر والبركة والتفوق للحق وكلهم يقول ليس وجودي
الا يذات قدیم واجب الوجود وهو المتيقن للحق وقول الفخراني
في الاحياء من ادرك هذه الظواهر فمن نفسه فهو المؤمن ومن
لم يدرك فهو الكافر وانما يؤلف الايات بسدوم الا وراك لانه لا
اذ الادراك وهو العقل فلا بد من الحيوان فانها ذات
لا تعلم شبهتها كالانسان والى هذه الشهادة اثار معوي على ان
حيث قال الله اعطيت كل شيء خلقه اي صلواته لم يخصه

۱۲۱

۱۰۰

Figure 1

الحاج محمد بن محمد

فان خصوص الوجود هو على الوجود والطلاق لان الخصوص وصف
 له وجوده الخاص باليتم
 فله به من يقوم به فان قلت فقدته معنى الكافر والمؤمن و
 العلم وان اشبه النفس بالاعلمى هو اشبه انفس نبيهاى عقلا فليس
 لها معنى العقل وان قلت العقل عبارة عن نور غريزي في جوار
 انانى اى في روحه الذي هو عبارة عن وجوده والطلاق فان
 وجوده لا يطبق لما ارسلوى ولطف واعتدل اكل من رب المخلوقات
 ثم لمى عليه عكس الروح الذي هو ليس باخل العالم ولا
 خارجة وانرا يكون بنوره فظهر في كل مظهر بقدر صفته واعتداله
 مع وحدانية كونه باثاره والصفته وسيمية الصوفية
 العقل الكل والروح الكلي والقلم الاعلى والحقيقة المحمودة والخفة
 المجبرية والتعقيل الاول والروح المحض صاها بياها والاوليا
 كما يتدلى من مظهر الشمس على الزجاجه فيجلى الشمس لكل صفة والمخل
 في العقل لاننى هو العكس المحكى كمرح الكلي لكل اطل فقه
 جهر الابواب والذارد علق امداد على صورتها والاولى حقيقة
 هو ذلك العكس وهذا هو معنى قولهم في شبه عقله الخلق خيرا
 كونه انانية

والعلم

والروح الكلي كما معنى الوجود على الوجود والطلاق لان الخصوص وصف
 له وجوده الخاص باليتم
 فله به من يقوم به فان قلت فقدته معنى الكافر والمؤمن و
 العلم وان اشبه النفس بالاعلمى هو اشبه انفس نبيهاى عقلا فليس
 لها معنى العقل وان قلت العقل عبارة عن نور غريزي في جوار
 انانى اى في روحه الذي هو عبارة عن وجوده والطلاق فان
 وجوده لا يطبق لما ارسلوى ولطف واعتدل اكل من رب المخلوقات
 ثم لمى عليه عكس الروح الذي هو ليس باخل العالم ولا
 خارجة وانرا يكون بنوره فظهر في كل مظهر بقدر صفته واعتداله
 مع وحدانية كونه باثاره والصفته وسيمية الصوفية
 العقل الكل والروح الكلي والقلم الاعلى والحقيقة المحمودة والخفة
 المجبرية والتعقيل الاول والروح المحض صاها بياها والاوليا
 كما يتدلى من مظهر الشمس على الزجاجه فيجلى الشمس لكل صفة والمخل
 في العقل لاننى هو العكس المحكى كمرح الكلي لكل اطل فقه
 جهر الابواب والذارد علق امداد على صورتها والاولى حقيقة
 هو ذلك العكس وهذا هو معنى قولهم في شبه عقله الخلق خيرا
 كونه انانية

نقد
علاء

روى ابن جرير جليلهم لان الصلوة من الصلوة وهو الحرق
 فاذا حرق قلب وجودك فبقى جلد الوجود بين الصلوة والباس
 بـ لان الحجاب هو قلب الوجود لا جلده وهذا المثل العظيم لا يطع عليه
 الا من احترق قلبه لم يحرق الحجاب بالصلوة في الدنيا فان القلب الحسي
 سقط على الاحجام التي هي الجلود ولا قدرة له على احراق الحجاب
 فيقطع عليه ولا يقينه ولذلك لم يتخذ الكافر في الدنيا ريبه له الجلود
 لان لب الوجود هو الحجاب وهو العذب والجلود بـه فكيف
 احترق لبس البس آخر ليعذب القلب ايضا لتعذب لباس
 فقال اسدوق ليعذب العذاب فان قلت في المعنى بالصلوة
 قلت لها صورة ومضى في الصورة ضربة واما الحقيقة فتولد لم
 المراتبة والمراتبة ودام الحضور لظهور النور فان قلت كالمرا
 من النور قلت المراد بوزن الذات الالهية فان قلت في علاته ظهور
 قلت ان لا بد من حصة حاضرة يبنى بركي الامور الاخرية وهو شيء
 يقطن لزوال الحجاب وهو الوجود الا مكاني فان قلت لو كانت
 لزوية الامور الاخرية ممكنة في الحيوة لربنا ما ايضا لوجود البصر

قلت

قلت هذه العين لان من في الحق له عين اخرى او كالحق
 عينه عن حجاب عظمي اني فهو قد ابرون العالم انما قد قد
 قلت في حجاب الغيب والشهادة قلنا الشهادة لا يدرك كسبده الحواس
 الحس وبوسم الدنيا والملك والظاهر ونحوه والغيب كل ما يدرك
 الحواس الحس الباطنة وهي العقل والقلب والسر والروح
 والحفي وبسبب اضداد ما صرف في قلنا كيف يرى امور الغيب
 وهي لا تحصى ولا يعلم الغيب الا الله قلنا ان هذا الغيب لا ي
 انما هو يعلم الله لا يعلم العبد ونحن لا نقول بالاحاطة بل نقول
 الامور الاخرية يمكن كشفها بكيفية فيصير موقوف بعد ما كان
 مؤمنا واما ما يتعلق بذات الله وصفاته فلا يمكن لاحد ان ي
 بالكلية فنزله عن الكل والجزء فان قلت فالتالي خارج
 قوله تعالى ويؤمنون بالله بالغيب قلنا الغيب عباد كما لم تعلم
 والكل لم يبلغ كل حال لان الاحوال انما راجع الى الغيب غيب
 ولا مشقة في حصول بلغت الشهادة ما لم يتصل به وهو مؤمن
 في عارقه مؤمن بالله واخره ومؤمن بالله وبجلده الغيب

كل من جاز ان
 في الغيب
 في الغيب
 في الغيب

الغيب
 في الغيب
 في الغيب

في الغيب
 في الغيب
 في الغيب

۱۱۵

میں نے اس کو دیکھا ہے۔

في

2.

الحمد لله الذي جعل في

الانفس لعل صد وسبب لغير خلق فاسر الترخ وقال ان
 تمام الفناء يكون قبل كالات البتوة والشر والفساد من شرع الصغرى
 فقد علمت ان الفناء ودرجات كثيرة وكما لها كحد صرح الشيخ رحمه الله
 في سلم يتعلق ولم يقتضيه ينبغي حيث قال كونت متخذاً حليلاً غير يري
 لا تختار ايا كخصيصاً ولا معنى للفناء لا قطع التعققات ولا
 معنى كمال الان لا الا قطع التعققات فانهم الدايغ والخسبون
 هتدياً هو يري او ذوقه الهندكي متاخي من
 سن على كاهن جحي هذا حل صفة البيت اب بنو
 ان الحق وراء الوجود والعدم فهو موجود بذاته لا بالوجود
 وذا تغيير الوجود والعدم لانها متناقضتان والعدم الفقيض
 فهو اقرب في الوجود والعدم من الوجود لانه وراء الوجود ثم
 وراء الوجود يعني جانب القرب كلف هذه الوراثة العظيمة
 المتأخرة لا دراك لا تلجج فان الحب قد يرفع بالكتابة
 بان يتحقق بها العارف لا يخرقها وفي التفسير الحسني
 تحتها يمكن اسما وصف شئ كذا كرسية كرس الاركة ذات شئ

الانفس
 نفس
 البتوة
 الشرح
 الفناء

الحق

الخاص والخسوف كحي اساءه واخسائاً كز حقائق
 شوق ذاتي في ذوق في جني كالحق خلق كج
 المحبة اموال وصول منفعة اليك وموحيته الاحسان والفضيلة
 في المحبوب وان لم يحسن اليك فهو محبة الحسن والصفات
 يكون باسبب معلوم وهي محبة الذات وهي وبهية والاولى
 كسببان لغني قوله تعالى انتم تجنون الله يا عوام فخلوا ورونه
 الاحسان وباخراص صفة برورة شواهد القدرة والكمال
 والخواص ذات الجذبات الذاتية من المحبة القديمة في شمول
 لا عالي او اخلاقي او ابي بيزل الوجود على حسب المحبات
 يحكمكم الله بالاحسان وتجدات الصفات والمجذبات المحبة
 فيحكمكم عنكم الله ويغفر لكم ذنوبكم بان يحكمكم عنكم وينتقم
 فيكون المحب والمحبوب والمحبة واحدة اذا الحقيقة يرفع العبد
 ومن عري عن هذه المحبة التلذذ فهو كما في السداد والخسوف
 كحسبي بنو الله سان كنك تلوذاً احم صا حـ
 ساني جنيان ونجانيه يعني كمن مع العاني عن النفس الباق

الخاص

مكية

الارض عليه والعصاة النبوة المخططة الا هو ي عن اوصاف الن سوت
والارض التي برتها الصالحون تصفات النفس اذ ماتت بركات القلب
فيستعملها في العوالات كما استعمال النفس في السفديات ثم
يرت الكلي الواحد الباقي والعالم بما في السموات والارض اشارة
الى واصل القلب الذي هو ميت انه في بيت ابد انوار ابدية وبها
يشهد من في السموات والارض لانه يظهر نور ابد وانوار اب
المفتوحة حتى للسماء وفي الكسورة النسي والسغم الظاهرة لابل الدنيا
والكرامات والكشوف والا لحد على الخواطر والشر بدروا
لاهل البطن في انا والسير فيقولون انفسهم انهم بلغوا رتبة
لستفتوا عن الشيخ فوقعوا في الهلاك ودار السوء فموتوا
الوصدة لسلامة عن القطعية والنجرة المنية الطعية والنجرة
المعروفة وقال بعضهم الشجرة هو الجنة وهي الاخرة عن نجمة
لان الجنة فيها نار ونور فمن نور نور ما يحترق لان الجنة نارية فيجهد
النور في شجرة غرس لا ان في الحقيقة ولما تسبح والى الاش
تذكر الله في شجرة بلقيس بكاس القسم شراب ذكر الخليفة في عداوة
الارض عليه والعصاة النبوة المخططة الا هو ي عن اوصاف الن سوت

لستفتوا عن الشيخ
فوقعوا في الهلاك
دار السوء فموتوا
الوصدة لسلامة
عن القطعية
والنجرة المنية
الطعية والنجرة
المعروفة
وقال بعضهم
الشجرة هو الجنة
وهي الاخرة
عن نجمة
لان الجنة فيها
نار ونور
فمن نور نور
ما يحترق
لان الجنة نارية
فيجهد
النور في شجرة
غرس لا ان في
الحقيقة
ولما تسبح
والى الاش
تذكر الله
في شجرة
بلقيس
بكاس القسم
شراب
ذكر الخليفة
في عداوة

البلقيس صدقة وسهم الخيال الفناء والجل النفس فانه بالتوكل
وارادة الصفات وقطع ما سوى الله بصير اذ قد من الشجر الف
مرة فيلزم في سيم الخيال كالف فيدخل جنة البقاء والبقاء والجل
الذي يبين اصحاب الجنة واصحاب النار وهم المطلبون و
الجالسون عن الظلمة اوصاف البشرية والنفسانية والذي
هو بين اهل الجنة وبين اهل السوء وهم العارفون للاخلاق
المحمدة الروحانية والاعراف موطن اهل المعرفة والسموات
التي يعرفها رفون الناس بها اثر نور القلب والظلمة و
استواء الروح على العرش كما استواء روجك على عرش القلب
في ان القابل لغرض الروح ثم يفيض القلب على راس الارض
وان اردت معرفة خلق الله العليم الكثير فاعرف روجك
خلقة الله في العالم البصير فيجد الله مفرقا في الظلمة في
الارض ورأس السماء وقد علم العرش وسره الكبريت على مستوى
على عرش القلب فكذلك اخلق العالم في ستة ايام اي ستة
انوار الروح الكبريتية والملكوتيات كالحق والملك

البلقيس صدقة
وسهم الخيال
الفناء والجل
النفس فانه
بالتوكل
وارادة الصفات
وقطع ما سوى
الله بصير
اذ قد من الشجر
الف
مرة فيلزم في
سيم الخيال
كالف فيدخل
جنة البقاء
والبقاء والجل
الذي يبين
اصحاب الجنة
 واصحاب النار
هم المطلبون
و
الجالسون عن
الظلمة اوصاف
البشرية
والنفسانية
والذي
هو بين اهل
الجنة وبين
اهل السوء
هم العارفون
للاخلاق
المحمدة
الروحانية
والاعراف
موطن اهل
المعرفة
والسموات
التي يعرفها
رفون الناس
بها اثر نور
القلب
والظلمة و
استواء الروح
على العرش
كما استواء
روجك على
عرش القلب
في ان القابل
لغرض الروح
ثم يفيض القلب
على راس الارض
وان اردت
معرفة خلق الله
العليم الكثير
فاعرف روجك
خلقة الله في
العالم البصير
فيجد الله مفرقا
في الظلمة في
الارض ورأس
السماء وقد علم
العرش وسره
الكبريت على
مستوى
على عرش القلب
فكذلك اخلق
العالم في ستة
ايام اي ستة
انوار الروح
الكبريتية
والملكوتيات
كالحق والملك

الحكمة وعمل العبد من هو ما يطلع القلب من قبول الغيب والخبر
لكنه شيء ^{في قوله ان اسد ما يطلع على الغيب} عام خبر يخرج الاحياء عن القبور وها هو يخرج الارواح الى خروجه
من فتور الاجسام البدنية بالسلوك في حال الحيات الى عالم البرزخ
تقدم الكوت بالارادة عن صفات الشخصية واخلص خبر خروج
من الروحانية الى الالهية والحكمة الحقيقية والمعادني والاسرار
والعبادة الطلب فمن طلب شيئا فقد عبده ^{في قوله تخرج الى عالم} لتعرف المعبود والابا
السمعة انقصا ومقامات السكوك واسرار الوصول واليوم الكبير
يوم الانقضاء عن ذكر اسرار السور العشر القرائنية معنى في والحكم
واسرار الوارود ووقائق وبعثة وهداية واجازة
ارشاد والكون على بينة ربانية هو الكون على كشف صفته من صفات
الرب والذات الذي يتلوها هو في الحق غافى الكشف فريكون
بدايتهم وايضا واليه للقلب بلها بغير العقل والنقل احتلال الخطا
والسوء والطوفان الفتن والتمويه والشك والشبهة والالام
الالهية لهم اسرارها والزوجين الصفاة من صفات النفس
والايمان صفاة الروح ومعنى آمن القلب والسر والعقل
في قوله ان اسد ما يطلع على الغيب

والايمان

والايمان هو الحق هو النفس وحيل العقل فاقم وعوض الى روال خورقة النفس
نموالهم والجدوى ختام التكمين كان ايام الطوفان مقامات السورين والارواح
موت القدر لا ينزل مات قيد فقد خسر الله ما حسبكم في عالم الطبيعة واليه
حياة القلب نزل الى الحسث لانه لا يصفى قطعا الملكوت باطن الكون المروية
في قوله ان اسد ما يطلع على الغيب
والاخرة والاولى جواهر الكون جواهر في كل ذرة في جميع السموات
السموات ولا ترضى بل ان الملكوت في الكون كله هو الدنيا والجزائري
والروحانية وليس المقدم الروح مجردة الغابرة ومجالات السبع والشرك
طلب خراسان والغيب في ان احدهما ما غاب شك في ارض النور والكون
اوسى زيات وكلك اطلان العلم بها بالاجساد في الارض يعلم خرم
عمالي السماء وانما ما غاب فكيف في ارض الغيب وهو نفس في الاخرى
ذلك الرقعة عليها يا محبة وسما والعيني ودوا القلب في العلوم
وكلك لم تعرف عليها بالسلوك في مقامات اوهي غيب الغيب وهذا
لا يعلم الا بارادة الحق ودارته الارض هو النفس ان طمعت اذا خرج الى
وتفهم في الصور فتمت الحجة في صفات القلب والقرع صباه النفس والروح
والشخص هو الحق في هذا هو القيامة الحقيقية والابنية التي جعلها مكان
في قوله ان اسد ما يطلع على الغيب

والايمان

ان تجلي الذات وراة هذه الحقيقة وقدر الحكام عيسو استقر
 ان يجي كجاءهم احيى احيى وفساد في اعمالهم
 مؤسس موت يحيى بدين لمن صار له وطعن في كرامه
 اي متمثلة عن التزل على صفة عن طبع الطبيعة الموحدة
 عن الرجوع الى الطبع فحين صدرك ذلك فهو ابد في الترقى
 لوصول الى مقام التكبير وتجره عن عالمه المكون الذي
 هو حال العوالمه في الدنيا في الدين بل يكون الدين يحيى
 له عن مثبته الحقيقة لقاوا مقصد الامت ٤٠ في طبعه
 عن الخوض الان في المانع عن المقصود وهو التقيد بالطبيعة
 فيجب الموت الوصول الى المقصود وهذا علمت ان الطبيعة
 من توجه الى الله دائما والموالاة من توجه الى الله في كل
 اخرى والامارة من دأب توجه الى الطبع وحسن الخيرة
 الى الله وسواها ما هو بسبب الموت على التوجه الى الله
 الطبيعية فالاول في تركها والشك والراجح والحق ان الله
 غايته في الطبع حسن الخيرة لم يظهر لرب بفضل الله عز وجل
 استقر

الشيء ما كتب وقد لمت من هذا ان الجنة هو التوجه الى الله والاشارة
 الغفلة والذوار من احب ان يرتقي في رايض الجنة للجنس
 محاسن الذكر فعليك بالذكر ثم الذكر في الكيفية ثم الاشارة
 في الله تعالى الى الله كذا تدل القلوب به يصير العبد مذكور
 به عن الغيوب وفي الطريقة كتمه الدرجة العليا من الكمال
 ان يدوم التوجه الى الله ويكون التدبير مطلقا بان يكون في
 العبادات كالعبادات ولذلك سر في عبادة الرسول صلى الله
 عليه وآله وسلم لا وليا في فهم فعلوا في هداية شريعة الى الله
 التدبير لصل الله عليه وآله وسلم وفتح وقد كمل لبعض الاولياء
 نصيب من هذا المقام فيصير بغيره مبهط والبراق لبعض الشيوخ
 من رايهم في البداية صارت صديقا ومن راي في النهاية
 صارت زينة يعني لا تفتن والاشارة لا تفتن وي والاشارة
 الاشارة طريق الاجتهاد والتمسك بالحق في قول في الاحياء
 هو ذلك لان الانتهاء تروا الى الله الى الله عن الركن والتمسك
 في طين الانظاره بظلاله وكسل واهمال واهمال بل هو والله
 استقر

القلب في عين الشهود والمقصود زمة الذكر الذي هو افضل
 الاعمال والادوام ومن يقته في البطالة او صدور الغفلة
 كمن يلقى في الكون من سنة اقدار عين يلقها في البحر في السنين
 كالبحر والميتة كالكون والميتة هذا جزل البنيان اسدقة وانكلم
 عالم يجوز لغيره حتى لا ينج لم فوق الدار من الناس بالقوة على
 البعد مجلدا وغيره وبالجدة ونهايف الاقويان في لف ونهايف
 الضعفاء الا ترى ان جديده الاسلام يمنع عن مخالطة الكفار
 بخلاف القديم ويمنع الضعيف عن الهجوم على صف الكفار
 في القتال بخلاف الشجعان وكذا غرض علم الكلام في يجوز للضعيف
 الاقوة باقوا باقوا في نقل عليهم من التي هلا في افتر
 من قاسن للملكة بالحدادين ومنه في عين العدم وشرب ليل
 علي قاري فقد علمت من هذا الثاني لان ان يكون الامام المصطفى
 مع اسد والاحقر لظلم غير متغير بكمال العباداة النظرية وقد
 صرح في العوارف ان الصديق هو المهدي والصادق هو النبي
 وفي عين العدم المقصود من المي هرات هو الانس ببقا

الذين لا يبالون

ب

الذين لا يبالون
 ببقا

فببري خير الخلة قلت والانس هو الاطمينان لا تارام
 كرفن في الصراع وانما قال يرى لان زوايه يدون الفنا
 مخوف واه من فني فليرد كما صرح به في المقصود والكلية
 الا بدنية هو الطمينان في النفس فان من الطمن نفس فقد سعد
 بشهادة النصوص القطعية والطمين في النفس لا يكون بدون
 انقضاء اعم قات في شرح اسرار الوحي الاصح ان النفس عند
 اهل السنة واحدة بالذات والاشبهة بالصفات اذ رة وهي
 قاتامر بشر ذاتها وادانته وهي للكفار والمنافقين والواحدة
 تلوم صاحبها في كل قول وفعل ووضوح انه معصية او غير معصية
 لوجه اسد وهي للزنا والعباد والاولياء والعلماء والصلحاء
 وبطنية وهي ما اطمنت واستقرت في الرغبة الى الخير في
 يرغب ولا يجب الا ذلك والحاصل انها ما رخت فيها محبة الله
 تعالى والدار الآخرة وانقطع عنها محبة ما رخت فيها محبة الله
 فكان مقصدا مقصودا اعلا الخير الى يوم الموت لم يقصد شرا في
 وقت بعد الاطمينان وبين للانبيا وببعض الاولياء برحمة الله

سنة

ففس كواشف ان في الاصل اربعة اركان من رحمة الله ليصرف الامانة
 كما كثر الانبياء وامومهم... كما لا نبياء بالخطوة وبعض الانبياء
 بالخطوة... انهم خلقوا من طين من الملائكة
 بالخطوة... او الجذبة وخرج لهم في الانس في طين من الملائكة
 فنعاني المكوت ويصحب الملائكة ولا يكون له الذرة والقراني
 الدنيا بل جده في الدنيا وقليه مطلق بالعرش رزق الله
 ذلك وصاحب الامانة في الانس وباطنه شيطان والى
 بينهما ففانية الانس في ان يضعف النفس بحيث لا يقدر على
 مخالفة امر الله واما زوال البشرية بالحقبة فلا يكون واقعا
 كيف وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما انتم مثلكم
 انتم وصحفي الزوال ممنوع كما قد مضاه وقال الشيخ العبد
 المتقني النبي والولي يقارقان بوجوده كثيرة منها ان النبي
 معصوم والولي محفوظ يعني يمكن ان يصدر عنه الزلل والخطا
 ولكن لا يصير علة ذلك بل يرجع ويندم فهو امر باطني ربي
 وجوده الى آخر الرسق الذي يموت الانس بعده كما قيل
 الولي ولي وان اتى حدا او اقيم عليه انتهى قدت ومع الفروق

ان ان

ان النبي كما نف بحقوق الانس... والحق والولي
 لا يقع الا ان... ومنها النبي به الملك والولي بهم كما في الاحياء
 وفي البيضاوي والتمكيد للانبيا والتمني وفي حواشي اللولي عبد الكريم
 العصمة ملكة اجتناب المعاصير مع التمكن منها وفي رساتر الفقيه
 شرط الولي ان يكون محفوظا كما ان شرط النبي ان يكون معصوما
 وفي شرح المشكوة لابن جوع العصمة امتناع الذنب والحفظ
 عدم وقوع الذنب مع امكانه وقال العبد قاري النبي معصوم
 والولي محفوظ وبهتما فرق رقيق وفي المبدء والمعاد المجددي
 النبي لا يضره ذنب كثيرة لعدم الصدور والصغيرة لعدم الاحرار
 وهذا فيما بعد العفو واما المانع فكل لا يضره كونه من معفورا
 الغفارة ولو من حقوق الحق غايه لا رجوع الى الارسلان
 فبعد من حقوق الله كما ينبغي ان يزيد على اصل في الحكم وليس
 المعنى ان العذر ليس ارجح من التوبة كما زعم المصنف
 والنسوتون بجماعهم... كبري... هري... صا...
 تكفي... في... قبل... وقيل

عبد الكريم

البراه

اعتبار الاله خلق في الاربعه اياما لموت للاختيارى اولها خلق الارض
والا هو العنوز العظيم وهو الذي سماه الصوفيه الموت قبل
الموت والقيا ويبنى موت الروح عن تقديده العبد والمحيي بان
يفنى علمه وحبه عن الاله موارثه فنهو ان كان حين يجده لانه
جده باحيات الطبعية ان رزمت روحا في خلقه وروحها
الاولا معنى لموت الروح الاله والالتحاق بالمكن ان فوجي الاله
ولذا قيل من مات قبل الموت فللموت له في المراد في موت
الروح الذي زال الالتحاق بخصوله قبده واما موت الجسد
فيه الكل وهو ليس بموت حقيقة بل هو كروح السجون عن جنة
ووصول الى وطنه ولبنة الكان روحه منقطعا عن حب
الدين محبا لذلك العالم وانه ان كان متعلقا بهذا العالم ومات فيه
يضره ص في ذلك العالم سبحانه الى محبوب في الدنيا و
لهذا شر قرار الغزالي رحمه الله ان اسعد الناس اجمعهم اسعد
الزهد هم في الدنيا الخامس والمستنون انك من كل شيء
موت في كل شيء كما في الدنيا وفيها
عنه ووجه كنه كانه في الدنيا وفيها

الروح الفاني
الروح الفاني
الروح الفاني
الروح الفاني

الروح الفاني
الروح الفاني
الروح الفاني
الروح الفاني

يبنى قلب العارف كالمراة بصور بارائه و بادارة وظهر فيه
الكل وهو منزه عن الكل لثنا و كماله في الدنيا و بدارت المقدسة في
الكل يظهر فيه الكل مع تدسم عن الكل فكذلك في فني فيه و
لذا السيرة لا يكون له غم ولا يكون له ذنب كما قرره صاحب التنوير فانهم
فاني فاني لا عاكب في القلوب كافي في الدنيا و فاني جعلها بحيث لا
يشتبه فيها خبر ولا شر كما هو حال المراكاة وعلته لهم معنى قولهم الصوفية
خاصة الدارين و هو علم الفقير لا يحرم عليه قضاء الله تعالى وقد قيل
بالف سيرة تهيت صورت نه سبت در دل كينه كس آسنة بهر چه
فراشوش كنند في القلب الكامل ليس كسندني وهو السجود
السادس والمستنون عاكب في الدنيا و فاني جعلها بحيث لا
ممكن هوءه سرا وادراك كنهها هي هبة كنهها كنهها
سنا كنهها في الدنيا و فاني جعلها بحيث لا
منع الدنيا لتمام الاخرة والاعباد من في الخب على العباد فان سبت
لهجة الاخرة والاعباد فصرهم و علم فكره و نظره في انوار الله المكني عليه
و در جنة اجمع القوطة في الدنيا في شفق و اخذ و زهد العارف التزهد

الروح الفاني
الروح الفاني
الروح الفاني
الروح الفاني

والأطباء
المتخصصين

الآخرين والولاية للعرب والاطلاق الى صلب الغنم

والبقى واحداً لبعضهم ان احوالهم ان ملكك فليكون الفخر

الاول وهو الاصل لم يسم

الكل وصيغتان كذلك مبعوطك في الدنيا وقيل في الآخرة وإنما

والكرامة والقوة الروحية العديدة التي هي من شأنها حدوث غروب

اذا نظرت علي اليه فلو طهرت غايه النبي فهو المحسن والغايه

الحمد لله الذي جعل العلم الحجة على كل ذي عقل
والعلم الحجة على كل ذي عقل
والعلم الحجة على كل ذي عقل
والعلم الحجة على كل ذي عقل

الحمد لله العبد المذنب
الذليل الضال الضائع
الفاقر البائس
الغنيمة العظيمة
التي لا تحصى
التي لا تعد
التي لا تحصى
التي لا تعد

المسمى بالديار يري

[illegible]

فالحی صلا از همه فی الحکم معصومین است الحکمین شرعی و دلیلیا

مجلس ۱۰۰

[illegible]

تین روم، سب سے پہلے سو فی الد و هو علی الاول و القصیر

عن الطل والمال لكل من فيل من رايمو على الطل وذل ان

عطا و فیض لا یزالان فی العدم لان الوجود لا یقبل الوجود

اللاشرى ان الرطفه لا تقبل صورة الانسان لم يمت صورة الرطفه

وَمَا يَنْبَغِي صَوْرَةَ النَّبِيِّ وَالْحَبِيبَةِ وَالْعَلِيَّةِ وَطَائِفَةٍ

الاصدية وكذا كل صورة لا ترتد على شي الا بعد فني وال

فمن لم ينفصل عنها لم ينفصل عنها

القدِّيمَة والعلِيَّة: اِلَّا اَعْلَى قِيَمَةٍ عَلَيْهِ فِي كَانُ مَا كُنَ اِلَّا فِي الْفَقْرِ

فالفقر مرسوماً وهو مخلو مصطنع في القدر ابداني عبد صديقان قد

لا مکتبہ اعلیٰ دینی فیض آباد پر دستخط ہوئے

حُلُو الْقَسِّ مَحَالٍ وَمِنْ تَعَلُّوْ قَدِّسِهِ، فَهُوَ مَحْجُوزٌ عَنِ التَّعَلُّمَاتِ لِلْبَدَنِ

ما صرح في النبذة العقيدة وغنى كما ان العوض لا يسبق زياتين و

السلامه من قال است صم فمناز و در و هم و دو عهد کنند که

عَنْكَ يَا نَصِيحُ فَيَا زِيَادَ وَعُمَرَ لَا تَكُنْ قَرَّةَ بَدْرٍ كُنْ قَرَّةَ الْوَقَارِ الْمَوْلَى

وہی ہے جس نے ان کو خدا کا نیک بندہ بنایا ہے۔

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم

تجلیات در ۴۷

ان لا يكون العابد في البين يعني يفتقر النفس فيصير العبد من الحقيقة
لذاتها لا غير كما ان جبريا ان الماء عبادة لنفسه فاجري والجري له
هو الماء والمعنى ان الذرات عاقلة لطهور كما انها بالحق الذرات فيظهر
كما انها فاعلمها ازلا وابتدا وهذا هو المراد بقول ابن الكلام ان العباد
اسد تامل لا تطلع بغرض مني انه غير عبادة لشيء سوى الظهور الذي هو
مقتضى الذرات في الذرات فاعتبر مقتضاها الذي لا شيء الا الذي لا شيء
فصل الله هو العنصر فهو الفاعل وهو المفعول له فافهم وقد علمت
هذا لان حقيقة الكلمة في العبادة هو ان لا يقصد بالعبادة شئ سواه ووجه
الذي يجري في يقصده ان وجود هذه الهية وتطويعها في الخارج هو المطلوب
دون شئ من ذلك من غيرية قول المراد من قولك اصبر لله يعني لا اصبر
للمراد وادقق اسد ذلك لا شيء راكذ فمن طلب بالفعل الية او
غيره فليس عبادته خالصة لطلب الله بل يطلب تطويعها لله تعالى
ايضا والمقصود ان لا يكون العبادة الا الله وهذا الكلام على معنى العبادة
اسد ايضا لان ايضا مشوب بمراد المعنى ان كان الله الصواب متبعا
الكلام ان يكون صوابا والكونه كما لا غيب وهذا في الدلالة بالتفصيل

في الهية

من الهية بان تحقيقه فيصير النفس فاني وبعد الحقيقة بنفسها
وقد فهمت هذا والخمسة كل فعل يقصد العبد لا يكونه كما ان لا شيء راكذ
فهو من الضالين وبعض الضم ان اعظم من بعض وان من لا يتبدل
بشيء اسد فهو مخلوق عن نوع من الكفر لان كان متقدم للرضي الكفر
ان لا يتبدل الا لا شيء به والفعل لا لا شيء به لعبادة هو السجود اسد فافهم
فمن عسى فعله فقد مريض فلا يستمر صحة بآفة كما يستمر صحة للذات
بآفة الحى وغيره فافهم لذة اللين فافهم في صفة هذه التجرى ووضو
هذه التجرى بل كل كتاب صغير وكبير ان الكلام لان في هذا
القرب ونهاية مدارجهم وفيه خبايا تفي ووصول الرب ان لا يكون
مراد ولا قصد ولا طلب ولا حب ولا صمد ولا متعلق الا بالحقيقة وذلك
لا يتصور الا بانفس النفس ليكون الحقيقة عا بدق وفي علة نفسها
فهي الهية وهي المعبود لان فعل الحقيقة غير معمل بغرض كما يتم
يعني يفتقر الحيز لكونه حقيقة وذاته وطبيعته يطلب ذلك لا شيء
راكذ وتوضيحه ان يصير الكلامات والخبرات الرعايته محبوبة لا
تفرض راكذ بل لان طبعه صمدية كذلك وهذا هو الغنى واللام الحيز

في السبع بالحجب في الله والنبض في الله اي لا يجب ولا ينقض الله
اي لا يقتضي الحقيقة لا مفرض زائد فلفهم وسي في الاحياء هذا القام
بالجزئية وقال هو فوق العكسوية وهو ان يعبد الله الله ان يعبد
عن العبادوة وهو ان يعبد الخبثه وفربان لا يبرر الله اراد الله قد
قيل في هذا التمني على الزمان كما ان ترى حقتي ملقوة ثم رقت
الصوفية من لم يرض يا دخال الله اياه في الله فهو مشترك بيني وبين
الارادة سواء اراد الله في حقيقته بل ارادته بل هو مشترك مع الله في
الارادة وفي المكاتب الجدي عديرا رقتة مقصودا انت كسبح مزي
وهي ثمانية ومراود طليدون دعوى الوهية كرون سته ففهم وانتم
السبعون الكبر عشق جود قد وري جد حزن جي من
جني سحر حزن صراف جي وهذا التبراة الى طلب العلم برب المجد ورب
المحبوب الحقاني الذي يحصل بصحة قطرة من شراب المحبة التي تبي
الكوني وتبي بالكون وتكون بما الحياة لان من شرب منها لم
يحت ابراهيم هذا يحصل لان ترك التعقبات ولوطي العلوم في الله
نتيجة الفناء وهي لا يحصل بالتعقبات واعلم ان بذر النقص مستكنة

فيل

فليكن سكنة النار في الحجر الا انك بالم نصيب من كمال
عشقته وصاحبك لم يطهر غشكك ولم يقصر كليل فعليك بصحة
الذلف ان الكلي اتصير كليل الواحد واليتمون سبي ان تترك في
جني سكرتي في سكون ثقا صهيون من كواكب كتي من كتي
ككتيكا يمين من خلص عن لفصنة فخر اليوم ايضا سراسر
سيرة الروح الى الملكوت طبعي والما في الله الطبع فاذا
زال الالاف عاود الطبع واما اذا توجه بالظا برتحو نور على نور
وقد قيل بالفارسية بيت امدل را بدي يا وكن بعدا
مكي خواب وبياري اين طاف نيك ان نهش والرا يلكوت
صنا الفنا فهم الثاني والسبعون جس دنيان جي
دتر دكي جه مشو موت كو وكن من وري
راعت وعتت وبارت
موت جي بورت فيفلس يعني الاخرة اما لمن
الموت لقول تعالى نعمت الموت انتم صديقين وهذا كما يكون
في القالب لمن تغص عيشته في الدنيا ولا يطعم من الدنيا
يعرض عن الله صفة الكفاية لا يرضوا بالجملة الدنيا

شيئا وكذا وانهم ليس كل متعين ولكن يرى من غير
 البسيط الذي هو غير متعين اصله بل تعينه ذاته في كل مركز لا بد
 من صورها الخارجية وذات قوتية غير مصورة بصورة اصلا كما ان
 اليه الحق ترك حكاية غير موحدة عاينها وعليه السلام ربي الذي لم يخلق
 وخلق خلقه ثم هي ومثال ان الزنك هو النطق بالذات وتغيره
 بالاعتبار والصفوي كما ان تعينه لا يكتفي عن نظره ولم ير الا
 الصرف للزم هو عين الحق قال انما الحق وان قيل ان الشريعة كعلمها
 وفيها كلامه رجوع الحكم الى التعيين والتعريف غير الحق في فهمه وقبوله
 بالاعتبارية حيث رسمنا لرائيه كرون طاعة صلاح مستطاع درلبي
 كسرت مصدوره وحده راينين في توضيحه ما قال اهل التحقيق ان
 الموجود واحدنا اكثر وهو عين الوجود المطلق الا ان لم يربط كثرة
 احواله مرتبة بالاعتين وعدم الاختصار والاطلاق عن كل قية تقيده
 الاطلاق وهو من هذه الحجة منزعه عن الاختصار والاطلاق والاعلام
 الصواب في الحقيقة والاشارة بالثقلية ولا يصل اليه ولا
 فاعينها في الحقيقة عند ان على متبوعيات المعرفة لا معرفة لا شيء
 ففهم كونها في الحقيقة عند ان على متبوعيات المعرفة لا معرفة لا شيء

على كل شيء
 على كل شيء
 على كل شيء
 على كل شيء
 على كل شيء
 على كل شيء
 على كل شيء
 على كل شيء

في الحقيقة فالحقيقة في الحقيقة في الاحتمال عند سواد كان كان لها
 فرق في رفق والسيارات التي لا طيبات عنق شكها كرس لتودوم
 بازنين ذلكها بمنته باسبست دام راكوا فاعطفا في عرف
 التحقيق كناية عن كنهه اذات والابخر الفكر في ادراكه فنده
 الحسية فان اذراك المنزه عن جميع القيود محجوبته وتوفرت و
 تصوره محال اما التصديق فبغير اذراكه لا يعرف ولا يعرف ولا
 كرم في ضمنه لا نهيت لا تجديت الاسماء والصفات كما قال الفيلسوف
 الجبلي انه لا يمكن ان يكون وجوده باطن فبشيء من ظهوره في
 آتج بغير الباطن فالذات منزوعة عن المعرفة لا بالصفات
 ولذا ورد تفكره في الآلة ولا تفكر في ذاتها بتدبره في الصفات
 روق في الحقيقة محجود عليه الحق واذ ابقى العارف بالذات في
 الاشارة كيف ففهم ما ورد في الخبر عن ذلك الا ذلك ادراك الجبرين
 ذلك كيف والا طهين بان الحكم بعدم الكيف هو لا ادراك الحق وعلم
 ان التحقيق قالوا ان السور هو الوجود المطلق لان السور لا يتغير في
 الحقيقة وهذا التعريف لا يرد في الوجود والاضافه وهو عدم محقق في الحقيقة

في الحقيقة
 في الحقيقة

في الحقيقة
 في الحقيقة

معلقتان إلى النور هو الوجود المطلق لتتضمن عن غنى النور وأجزاء
 أكثر ونور الذات الالهية لا ينضبط غير محدد ودون العلم بخلق
 عين نور النبوة هذا الصور الصفائية ولا فدا من حيث علم الصور
 والعقلية كما قيل بالهائية ببيت الحق نور وصورته في علمه
 بهمين سمه ذكر حديد وغور في علمه كل صورة في العلم لم يلبس
 وحنه ما يقول اننا الحق الان في السبب المنصوري اسم الخواص وفي
 غيره لا يسمح غير الخواص فن قلت اننا لم يخلق الله ولا العين
 المذكور وبقا لمرتبته الاحدية والذات والاسموت ولا طلاق في
 مرتبة العلم بكل الشئ ولهذا المرتبة اجزاء وصيغتين الاول والوجه
 والتميز الذاتية والحقيقة المحمدية والتقصيص وكثير الاحدية بغير مرتبة
 وعلم كماله في ولا عين والاشياء والتعين الثاني ومراتب الاسماء
 الذاتية والتميز الصفاتية وهذه الحظرة من واجبت وقال
 الغزالي رحمه الله بعبارة عن الواسطة بين الالهام والادراك
 كما صفت كماله من السمع والعلم والبصر وغيره والذات مرتبة

مرتبة الادوار والملائكة والسموات والبعثات الثالث في معرفة الصورية
 وعالم الامور في عرف الشئ وقد يقال الملوكة بمعنى علم وهو بالحق
 فيشمل الروح والمثال في طرق زيادة لفظ الاعمال والاسفل ومطلق
 الملوكة وهو الاعمال والافعال والكمال والاربع عالم المثال وكما في
 الاربع والبرزخ والمثال المطلق لان خيال الافان مثال عقيدة النور
 من مثال المطلق وكما في الملوكة الاسفل وكما في الشبهة فهو زيادة وهذا
 اوسع الصور السبعة كجواهر الحق وسلم ان هذا العالم ان هو للروية كاهلية
 فان كونه في الادوار والاعمال في فهم الخمس الكسب والسدس
 المظهر للجمع وهو الافان والصور في شئون التعيين الاول وهو
 المحمدية بكمية البذر من حيث ان كل الشئ من جهة فيه بالاجزاء والصور
 الشئ في معرفة تفصيل الاعمال والاحتمال فكذا هذه الحقيقة متعة لكل الحكمة
 في جمع الحجة لاجزاء الشئ كما قيل بالهائية ببيت كين تعين اصل في
 فرع اوده ان تعين برزخه كمن كونه وان تعين مبدوع ومرجع بوجه كين
 حقيقة مبدوع ومترسب بوجه تعين زان تعين حاصل كين كين
 تعين قواصل كين كين كين كين واسطة تعين كين كين كين كين

الشيء في ذلك فمعنى قولهم الكل الكل في الحقيقة هو الوحدة
التي فيها لا شيء
الكلية فلهذا معناه ان لا يجزئ بصورة جزئية في الكل في الكل
لان الحقيقة غير متغيرة بصورة ذات الشيء الواحد والجميع والخلق وصحة
كسبم وخرس وادود واربض والآن ان يقولوا قلن وصفوا لنا اربض
وربطوا اربض واربض واربض واربض واربض واربض واربض واربض
كما قيل عرفت ربني كبحي للاضداد وذلك لان الحقيقة واحدة متناهية بصورة
الشيء الواحد والجميع كما ناس بانسبة الاربض واربض واربض واربض واربض واربض واربض واربض
اخرى في طائفة واحدة كما قالوا لا يشعبدن من عرش فاني ومن لم يتخلص
نفسه لم يصف عالم قدس كما قيل بالفارسية مية مائة راترت كزود رود
در سوزانخ زارست نوتو بتواني بعد كجند لاني من علم يخرج عن العالم
الجميز وهو الصميم الامكاني فهو لا يسهل القبر الحقيقي اى عالم الحقيقة
لاني عالم الوحي كاشير السقوط في الابدخلون الجنة حتى يبعث الجمل
في اسم الخيل وقال ابن الحقيقة كل من خسر ان الاله عرف عنك اى
عن صورتك في حقيقته فافهم الخامس والسبعون صمد سورتي
كأنه في جود كجند في حقيقته كما يشاء في ان واربض واربض واربض واربض واربض واربض واربض واربض

عمر بن الخطاب

۵۲

[illegible]

عن مقتضى طبيعة الروحة من الاستغراق بذكر الله والتمسك بالثناء
 ان الانسان في تلك الوقائع ارجو له ويدر به ودره وقصده الا ان
 تلك الاشياء كسبه لا يمتنعها سفره وطبعه فينتفع به بل يحصل شيئا
 لا يقصده سفره كمن لم يحسن على صدمته فهو كمن لم يقصده بل حصل عليه
 وبالحكمة الحوية الدينية حركة الحياة الاخرى في لا يمتنع في القوة الحية
 لا يفعل هو مقتضاها فكذلك الحوية الاخرى اي التمسك بالروحانية
 الغير متمسكة الى الحواس والعصر لا تنفع فيها الا بفعل هو مقتضاها
 وهو السقوط بالسر والقطع على سواء فلهذا وصلت مع الله وعلينا ما
 وصلت مع غيره لان السكك لها ما وصلت مع الماء وعلينا ما وصلت
 مع البر من قبل او كثر وهداكتنا في هذا التوفيق الالهى انى كان
 اليه واصل الطهر من انوار ربه الى رتبة الرتبة فبعد الملامحة
 في الذنب به تقوى وفضيلة وحسب كل على واثباته في الطاعة
 كيف ما وقع انتهى ان قلت ما معنى هذا الكلام فان الذنب اذا صدر
 بالاعتقاد كلف لا يخالده قلت معناه ان كون السكك في الماء نافع
 كلف ما قلتم من التوجه الى الله في نفسه لا يخالده فان تدره وانما هو لا يخالده
 كيف كان وحرر وجهه لا يخالده الا اذا احب الله اوله يحصل له

العود الى الله وقيل الموت والما كان العود بعد الخروج امر غير
 مستطوع لعموض بائع انه لزم السكك ان لا يخرج عن الماء اصلا
 واذا خرجت فعليها ان ترجع الى الماء على الفور واذا الموانع
 غير متروكة عنها قد فهمت من هذا معنى العقدة ومعنى الكلام
 على الذنب ومعنى التوبة ومعنى قولهم الولى لم يخطئ عن الزمان
 على الذنب والذنب معصوم عن الذنب ومعنى الذنب معصية
 القرب ومعنى الجنة والبار ومعنى عدم رزاق الرعايا وعلم
 الامن عن مكر الله ومعنى السداد باب التوبة ومعنى قولهم
 الذي يسكن من روح الله القوم الكافرون ومعنى حسن
 الخاتمة وسوءها وان الكفر هو العفلة فكل معصية كفر الا
 ان لم يقف عليه باب الحضور فلا يسكن كما في الايمان
 الرجوع وقد علمت معنى الحوة والموت فحققت الايمان
 والكفر فان قلت فلم يحصل الكفر من الجنة الا على وقت
 العقلة مع حصول الوصول قلت لا يرى من ان بعض
 الاستغناء بقبول التجليات الجارية لا سلب في الذكر

العود الى الله وقيل الموت والما كان العود بعد الخروج امر غير
 مستطوع لعموض بائع انه لزم السكك ان لا يخرج عن الماء اصلا
 واذا خرجت فعليها ان ترجع الى الماء على الفور واذا الموانع
 غير متروكة عنها قد فهمت من هذا معنى العقدة ومعنى الكلام
 على الذنب ومعنى التوبة ومعنى قولهم الولى لم يخطئ عن الزمان
 على الذنب والذنب معصوم عن الذنب ومعنى الذنب معصية
 القرب ومعنى الجنة والبار ومعنى عدم رزاق الرعايا وعلم
 الامن عن مكر الله ومعنى السداد باب التوبة ومعنى قولهم
 الذي يسكن من روح الله القوم الكافرون ومعنى حسن
 الخاتمة وسوءها وان الكفر هو العفلة فكل معصية كفر الا
 ان لم يقف عليه باب الحضور فلا يسكن كما في الايمان
 الرجوع وقد علمت معنى الحوة والموت فحققت الايمان
 والكفر فان قلت فلم يحصل الكفر من الجنة الا على وقت
 العقلة مع حصول الوصول قلت لا يرى من ان بعض

العود الى الله وقيل الموت والما كان العود بعد الخروج امر غير
 مستطوع لعموض بائع انه لزم السكك ان لا يخرج عن الماء اصلا
 واذا خرجت فعليها ان ترجع الى الماء على الفور واذا الموانع
 غير متروكة عنها قد فهمت من هذا معنى العقدة ومعنى الكلام
 على الذنب ومعنى التوبة ومعنى قولهم الولى لم يخطئ عن الزمان
 على الذنب والذنب معصوم عن الذنب ومعنى الذنب معصية
 القرب ومعنى الجنة والبار ومعنى عدم رزاق الرعايا وعلم
 الامن عن مكر الله ومعنى السداد باب التوبة ومعنى قولهم
 الذي يسكن من روح الله القوم الكافرون ومعنى حسن
 الخاتمة وسوءها وان الكفر هو العفلة فكل معصية كفر الا
 ان لم يقف عليه باب الحضور فلا يسكن كما في الايمان
 الرجوع وقد علمت معنى الحوة والموت فحققت الايمان
 والكفر فان قلت فلم يحصل الكفر من الجنة الا على وقت
 العقلة مع حصول الوصول قلت لا يرى من ان بعض
 الاستغناء بقبول التجليات الجارية لا سلب في الذكر

العود الى الله وقيل الموت والما كان العود بعد الخروج امر غير
 مستطوع لعموض بائع انه لزم السكك ان لا يخرج عن الماء اصلا
 واذا خرجت فعليها ان ترجع الى الماء على الفور واذا الموانع
 غير متروكة عنها قد فهمت من هذا معنى العقدة ومعنى الكلام
 على الذنب ومعنى التوبة ومعنى قولهم الولى لم يخطئ عن الزمان
 على الذنب والذنب معصوم عن الذنب ومعنى الذنب معصية
 القرب ومعنى الجنة والبار ومعنى عدم رزاق الرعايا وعلم
 الامن عن مكر الله ومعنى السداد باب التوبة ومعنى قولهم
 الذي يسكن من روح الله القوم الكافرون ومعنى حسن
 الخاتمة وسوءها وان الكفر هو العفلة فكل معصية كفر الا
 ان لم يقف عليه باب الحضور فلا يسكن كما في الايمان
 الرجوع وقد علمت معنى الحوة والموت فحققت الايمان
 والكفر فان قلت فلم يحصل الكفر من الجنة الا على وقت
 العقلة مع حصول الوصول قلت لا يرى من ان بعض

مغسل

اليس

الدهيا و

الانقص الذرف في دام في الذكر كثر استعدادا لا خذال غارو
 مشان ذلك ان اختلفان الملك فليكن عن حضرة الملك ثم يرجع اليه
 قبل الموت فان عمه الملك كسكضمة معه فلي راي حال الماتين
 عنده تخسر على الايام البعده قال يا ليتني كنت معهم فاقول
 فورا عظيما ولذا قال الجنيده محمد ربه لواقبل على اسدي صديق
 الف الف سنة ثم اعرض عنه لحظه لكان ما فاتته كثر
 مما ناول فان قلت هل يبلغ احد فقه هذا لا خوف بعده
 لوصار السمك عين الاء والخشب عين النار فلا فرق بينهما
 عن الاء والنار كما يشير اليه قوله اللان اوليا والسد لذي
 عليهم ولا هم يحسنون واليه اشار المشايخ بقولهم الواصل
 لليرجع يعني لا يعقل وفي الحديث اذا رضي الله عن عبده
 فلا غضب بعده اي فلا غفلة بعده ليصير روحا الخصب
 وهو المفهوم مما قرره القرآن في الحديث ان بعض الناس
 يصل حاله اليهن فلا يرجع بعده لان حكم الله بيني وبينك
 ضده فخل ان الدرجات نزلت اسن وياسن ومتوسط فالاول
 اعلم

الدينيا والادوليا والاني للكنهار والالت للمؤمنين
 فالديان بين الخوف والرج بان يغفل تارة ويذكر آخره فليعلم
 انه في اي الوقتين يحصل الختم فان العبرة بالوقت فان قلت
 اللوليا ايضا مؤمنون فلم للكون ايهم بين الخوف والرجا
 قلت اللان بان هو الصدوق صلواته والولدية هو العمان واليمان
 غير الصديق للان الصديق يكون عند عدم العمان بالصدق
 فانهم فان قلت الالية حاكمة بان الكسب والالتزام
 تفهم وضرة على الفاعل التقدم الى رعيه والحدود وفي الدخا
 ان التصديق والدعاء ينفع للمسلم ايضا وان جوارها اليه
 والاطالحين مؤثر قلت المحصور نفس الطاعة والعبادة والعتق
 ثمهما كما في حواشي الطول للمولوي عبد الحكم السابوس
 والسبعون مؤثر في منج انسان عاكس كذا في قوله
 عثر فان جني فحقت صبي وستر اعلم كل شئ مصنوع لظهور
 فعل مخصوص وتسمى ذلك العمل المحصور خاصية وكل عمل
 عبارة عن بوعنه الى حد يظهر فيه ان يمتنع من انفسه العمل الممنوع
 والدينيا والادوليا والاني للكنهار والالت للمؤمنين

وصل الى مرتبة الدارث بان فنه التعينات كلها فزاي في كل حال
 الوعدة فهو كما فخر بالخير الاول ومن صار كما فخر بالحق فلا يموت له
 ابد الاله بقا بقاءه الباقي تعالى ونشرح ^{الاولى في حركاته} دلائل الخيرات
 التوجيه تعليدي بالسماح وعلمي بالاستدلال وحالي بالهدى
 ومراتب الشهود متفاهوت والنهاية ان يتلذذ ذوات
 الاشياء في ذات الحق تعالى ويرى ان صفاته لها وافعالها
 خلال لصفاته وافعاله تعالى واشتغال الى ان يستم لم ينط
 لجل النفس هو هذه المرتبة والسود الاعظم والتوحيد والفقر
 الحقيق عبارة عن هذه المرتبة ومن كان فيه فله يحتاج
 الى شيء كما قيل اذ انتم الفقير فهو اسد واليه استراضا في حال
 الفقيرين لا قلب له ولا رب ولا دين يعني لان تلك الامور
 اضافنا في الفقر خارج عنها وانما سمي سود الاعظم لان
 السواد الاعظم ما يوجد فيه كل شيء يطلب وهذا المرتبة يوجد
 فيه جميع ما في العالم بالاجمال كالشجرة في الجنة النامس والسمون
 حور في جن خوركي سمي بوقر كركا ^{بجدي} كما كان في الجنة
 حجاب

هسي را اعلم غراب الله العارضي بان سواد الاعظم

حجاب ^{الاولى في حركاته} الذي يرى في كل حال يعني للحجاب بين العبد
 وبين الله لا تعينه الامكان في الذي يعبر عنه بالنفس والكون
 وعالم الامكان في فمن تخلص عنه فصا عين النور فيرضي عن الله
 ويرضي الله عنه لان ان يكون من فعل الخير ومثاله ان
 الحجاب اذا ذهب فحين تعينه الامكان في صا غير الا ^{التي} صا
 عين الله فيقال ان الله رضى عنه ورضي عن الله عن الله
 التفرق قال النبي عني الرحمة في رب العال
 ما يبرده شد برودي ما ورنه مكن كي حجاب آية ترا
 حسية ما شد حجاب كبر ان ما شد بر كبر الفقدان
 التاسبع والسبعون ^{الاولى في حركاته} في كل حال كسدر
 في الكونين الله ونظيره ان تحرك فعل الرب وتحرك الله
 في القدر فعل الله في الفاعل الذي في القدر فاستعمل
 بنسبة الفعل الى محله مع ان المحل غير فاعل لان الله

المعجلى فيه بالمعجلى ومن غلط التصاريحي حيث جعلوا
 المعجلى فيه الهاء وقد قلت في الدلالة الى دفع هذه الـ
 التباس في تشبهه في لوعده في حلوله بـ شـتهـ انهم
 انجاشه فلوله بمجموعه لوربي شـوتـوتوري درصفه تا بـ
 ستر اصراف از خط الواحد والـثـانـون قـد
 قـلـوبـنـ جـوسـلـتـ حـاضـ هـوـنـ بـرـوـجـكـيـ يـوـمـ مـنـ
 تـنـ مـفـتـ يـ يـعـنـيـ المـقـصـوـذـ عـيـرـ مـعـيـدـ فـلـنـ مـتـ مـوـا
 لـه في كل شـيـ قال اسـد تعـالـي فـانـما تـولـو اغمـ وجه اسـد
 اي ذاتـه كـما قال المـقـصـوـن والـسـا ويل لـقـصـوـر بـهم العـوام
 التـانـي والـثـانـون تـن عـم كـهـل كـهـل كـهـل كـهـل
 حـن انـذ هـيـر يـر يـو تـن هـنـد حـرام فـي الفـقـرا
 مـقـصـد بـهم الـجـود الـطـلـق ولـكـيـصـل ذـلـك الـلـي الـعـدم
 الـصـرف فـي الـجـود مـا نـهـم و فـي الـعـدم فـيـضـا نـهـم مـسـبـان
 مـن جـعـل الـجـود بـاب الـعـدم وجـعـل الـعـدم بـاب الـجـود
 ولـم يـفـطـن بـهـذـه الـثـلـثـة الـا الفـقـرا فـقـالـوا مـقـصـدنا

الـجـود الـطـلـق
 الـعـدم
 الـجـود الـطـلـق
 الـعـدم
 الـجـود الـطـلـق
 الـعـدم

الفقراء لا يعلموا انها عين كل غناء و قالوا الفقراء الذين
 عن تعب الاعمال كلها ياتمغ على نجاس الدنيا فيصير
 زهبا وعبر واعنه بالموت فثقالوا لا حيات الدنيا الموت
 اي حيات للطلب لا بطوت النفس يعني روال المعين و
 بالجملة لا شـيـ للفقراء ولهم كل شـيـ يعني النـاسـ كـمـوجـودـة
 والـوـب كـل سـعـد و مـنـه الـذـيـتـجـة الـدـنـيـا كـلـهـا الـنـعـم والـتـلـذـذـة
 والـفـرج الـنـام و مـو حـاصـل للفقراء لا مـن الـدـنـيـا بـل مـن
 و ضـمـها بالـدـنـيـا بـ فـالـفـقـراء مـلـوك بـلـد مـال و حـتـيـم فـانـي مـلـ
 ان مـقـصـوـر الـكـل هـو الـرـاحـة الـكـا مـلـة و الـكـل شـيـ بـا سـ
 فـوجـب ان يـطـلـب الـرـاحـة مـن بـا بـها قال اسـد تعـالـي و الـتـو
 الـبـيـوت مـن الـو ا بـها فـالـدـنـيـا و طـلـبـو مـا مـن الـدـنـيـا بـ
 و الفـقـراء لا رـوا ان الـدـنـيـا لـيـسـ فـيـها رـاحـة فـي نـفـسـها
 و انـا بـي مـو ضـع و ضـع الـدـنـيـا مـن رـا و ان الـدـنـيـا بـ
 غـا و بـه و رـا مـن فـيـها مـا لـكـ مـو ضـع مـا لـكـ الـرـاحـة و و ا ضـمـها
 فـي الـدـنـيـا بـ و قالـوا رـبـنا هـيـسـيـا مـن لـو مـن حـتـيـ و بـي مـن مـرـيـا

الـدـنـيـا

شدا اي اجعلنا رحمة من ذائقك لاسن الاسباب بالظلال
 الاسباب واجعلنا من باطننا هداية ورشد الى الجوارح
 المحتاجة الى الآفاق والاسد للفرحة انه ليد
 وهذا بهم امرت رب الخلق بما شئت فسمي اناس
 اعطى الفقراء عقلا يفتنوا به لهذه الحقيقة ورو
 في ترك الاسباب سببا وان التخيير سبب عار والو
 حية والترك راحت والسهم والحرارة حلاوة
 وهدى الكرامة وفي القضا حيوة يا اولوا الالباب
 حيث اشارت ان من قتل نفسه عوضا عن نيل الر
 فخر حيات عظيمة لا يطلع عليها الا اصحاب العقول
 الكامل الثالث والتامون سبب شكر سبب كمال
 كمال فتيون كمالين به كمال كمال ادري
 عيش مذكر جوا يعني طلب الراحة في العدم
 لا الوجود بعكس الخلق نه خلق بموت سبب وموتون
 عاقل سبب خلق از احوال مجنون غافل سبب والتمام

فصل

في شرح البيت وقد علم من هذا ان محب الدنيا ولما فيها
 كمالها محجوبان الحب والكرامة امران وجوديان وقد قرنا
 ان القضا هو العدم يعني لا يكون في القلب حب شي
 ولا بغضه لا ان للاراد عدم الدنيا فلا برا فان ذلك
 غير مراد الفقراء بل مرادهم العدم في القلب وذلك لا
 قرار الامام الغفراني في الدجاء من انه ليس بين البدين
 عبده حجاب ولا بعدتك سببا ولا مرض ولا بر ولا كبر
 ولا شجر ولا حجر الا امر واحد وهو شغل القلب بغيره
 حيا او كرامة كمال شق بعشقة فلا راحة ولا ينعيم
 عن التعم بنظر طالع الخبيث يبي او كبرامته فان ادراك الغفر
 ترك فيه ادراك الجنب فما بعدك الاشغالك وما
 وصلك الا فرانك لغيره ولا اقالوا ان من استوى
 هذه الغفر والغنى والدم وان يمشي وان يمشي
 على الكمال افضل ممن يحسب كمالا ولا يصل
 واستوى طالب متوجه والالت مستدير لا يبر

فصل

الفرق

بالحق فصفة صفة الحق وليست هي هذا الخالق عند فهم
 بالتمكين الذي يشهده وهو مقام الذات وأداء
 وصل السالك هذا المقام تخلص من القيود الذي
 هو مقام الصفات وصار موصوفا
 من الوجوه إلى العقلة والجوارب
 مع ذلك صوابا قدم في هذا الباب
 وقارب ردي على
 لو قيل في الشواهد
 ثم ثم ثم
 ثم

that this valuable treatise on Sufi doctrine composed in the eighteenth century is accorded its deserving place in the sufistic thought and history of Sindh. The facsimile of Arabic text is also being published simultaneously for the first time with a view to make it available especially for future research scholars of sufi literature inside and outside of Pakistan. In fact, Dr. A. H. Abro, Professor in Arabic, Islamic University, Islamabad who rendered a great assistance to me in this whole exercise is working on the Arabic text and it is hoped that the same will be published separately for the benefit of Arabic readers.

My thanks are due to Dr. N. A. Baloch, a renowned scholar and the Professor Emeritus, Allama I. I. Kazi Chair, Sindh University, Jamshoro for contributing foreword to this book. I am extremely grateful to Mr. Mazharul Haq Siddiqi, Vice Chancellor, Sindh University and Mr. Shaukat Hussain Shoro, Director, Sindhology, Jamshoro for taking extraordinary interest in the publication of this work under the aegis of Sindhology.

Dr. Abdul Ghaffar Soomro

September 1, 2007

Karachi.



preceptor he had the privilege to gain access to the sufistic poetry and thought of his learned master. As such, he committed himself to writing commentary in Arabic on the eighty four 'Abyat' or the verses composed by his spiritual teacher, under the title 'Sharh Abyat Sindhi'. Indeed, these verses are very sublime and perceptive as their contents are inspired by the ideas of great sufi masters of Islamic world, as such indicate a very high level of sufi thought in the literary history of Sindh. He also compiled the sayings of his master in Arabic under the title 'Fath-al Fazal' and wrote copious explanatory notes in Arabic and Persian by extensively quoting from the Masnvi Rumi.

Although reasons have not been disclosed by Girhori, as to why he preferred to write commentary in Arabic as compared to Persian, which was the popular literary medium of academic circles, it above all reveals his scholarly approach in the treatment of the subject and his command of the Arabic language. As a scholastic and mystical genius, he was fully aware and had full perception of the mystical and theological tradition of Islam. His main sources of thought which he would often quote in support of his exposition are (i) Ihya Ulumuddin by Imam Ghazali (ii) Futuhat-al-Makkia and Fusus-al-Hikam by Shaikh Akbar Ibn Arabi (iii) The Masnvi of Jalaluddin Rumi (iv) The Maktubat of Imam Rabbani (v) Lawaih of Maulana Jami and works of other great sufi poets including Sanai, Attar, Saib and Hafiz Shirazi.

Girhori in his exposition, as can be seen, would often quote the views of Ibn Arabi as well as Mujaddid Alif Sani, though the two are known for their opposite theories of sufistic thought namely *Wandat al Wujud* i.e. the 'unity of existence' and *Wandat al Shuhud* i.e. the 'unity of experience'. But, we need not be surprised to note that Girhori's endeavour is almost the same as that of his great contemporary Shah Waliullah of Delhi (d: 1176/1762) who also tried to reconcile between the two opposite theories and consequently both reached the same result when they declared that they found no difference excepting the specific way of dealing with the subject. They also claimed to have derived support from their *Kashf* or inner understanding, special to the Sufi teachers and masters. In fact, it has been argued that Shaikh Ahmed Sirhindi himself did not reject the idea of *Wandat-al-Wujud* outrightly, rather he opined that it was an initial or preliminary stage of '*Sukur*' or intoxication for the *salik* or wayfarer of the sufi path, and *Wandat-al-Shuhud* is a higher stage which is the state of *Sahav* or sobriety, where the distinction of creator and created, God and his servant is always manifest and clear, and strictly speaking is in accordance with the spirit of Islam.

Girhori was not only a scholar par excellence but an accomplished poet of Sindhi language in the classical tradition. A critical edition of his poetry was attempted by Dr. U. M. Daudpota and published in 1956 for the first time. In fact, credit goes to Dr. Daudpota as a result of whose research 'Sharh Abyat Sindhi' the present treatise saw the light of the day for the first time in 1939, though he translated the Arabic commentary partially. It was this perception which inspired me to undertake a complete translation of the Arabic commentary of Girhori so

Naqshbandi became very popular on account of the spiritual activities of their masters. As mentioned by Mian Nur Muhammad in 'Manshur-al-Wasiat' the Kalhoras themselves belonged to the Suharwardi order. Miyon Shah Inat Rizvi (d: 1124/1717), the great predecessor of Shah Abdul Latif, was initially the follower of Suharwardi saints of Multan, but later on he became a disciple of Qadri saint Shah Khair Din of Sukkur. Shah Abdul Latif, the great saint-poet of Sindh was Qadri by family tradition following his great grand father Shah Abdul Karim of Bulri (d: 1032/1619). The Naqshbandi sufis also attained prominence during this century with their main seat at Thatta. Makhdum Adam Thattvi (d: 1079/1666) was the first person from Sindh who traveled to Sirhind and was initiated

into the Naqshbandi order at the hands of Khwajah Masum (d: 1079/1668), the son of Shaikh Ahmed Mujaddid Alif Sani the Renovator of Second Millennium. Next was Abdul Qasim who first took Makhdum Adam as his spiritual guide, but he advised him to go to Sirhind, where he became disciple of Khawajah Saifuddin, the grand son of Mujaddid Alif Sani, who conferred the title of Nur-i-Haq on him. After returning from Sirhind, he came to Thatta where scholars like Makhdum Moin joined the Naqshbandi order at his hands, which added to the popularity of this order. Lastly, Khawajah Abul Masakin the grandson of Makhdum Adam was initially admitted into Naqshbandi order by Khwajah Abdul Qasim but later on following in the footsteps of his grand father first went to Sirhind and afterwards to Delhi where he received the khirqa from Khwajah Muhammad Zubair, who was the great grandson of Mujaddid Alif Sani. Khwajah Abul Masakin after his return from Delhi settled at Thatta and it was here that one day he identified in his young pupil Muhammad Zaman the future saint and his own spiritual successor. After some time he left for Mecca and Madina entrusting the future of Naqshbandi order in Sindh to Muhammad Zaman. Sometime before 1149/1736 for some reasons Muhammad Zaman had to leave Thatta and came to settle in his own ancestral village of Luwari near Badin, where he was born in the year 1125/1713.

According to the contemporary evidence recorded by Mir Ali Sher Qani in Tuhfat-ul Kiram, Muhammad Zaman soon rose to the heights of spiritual leader and Luwari became the centre of spiritual activity where large number of people flocked in quest of spiritual satisfaction. Some biographers believe that Shah Abdul Latif, who was an elderly contemporary of Muhammad Zaman paid visit to Luwari and had exchange of views on the subject of mutual interest to both. Tradition says, it was at this juncture that Abdur Rahim by caste Mangrio who was an accomplished religious scholar in the traditional sense, felt inspired by the spiritual eminence of Muhammad Zaman, traveled to Luwari and became his disciple and Khalifa. Khwajah Muhammad Zaman passed away in 1188/1774 and was buried at Luwari.

Abdur Rahim Mangrio, who later became famous as Girhori as he finally settled in the village of Girhor, was a jurist by temperament and a man of scholarly pursuits by nature. It appears that in the company of his spiritual

INTRODUCTION

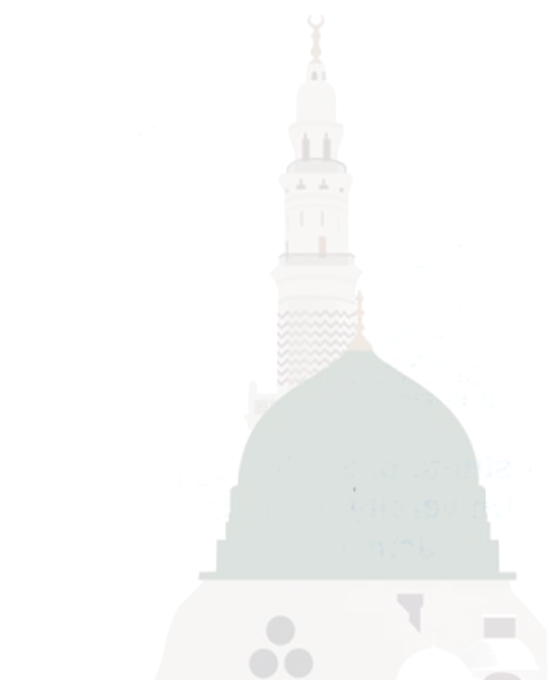
The twelfth/eighteenth century in the annals of Sindh is significant on many accounts. First, with the decline of Mughal power at Delhi after the death of Aurangzeb Alamgir in 1707, Sindh witnessed the ascendancy of Kalhoras, an indigenised tribe, who for more than a century had established their credentials as saintly personages. Mian Yar Muhammad Kalhoro gained the confidence of the Mughal emperor to rule Sindh and after his death in 1131/1718, his son Mian Nur Muhammad became the ruler of Sindh.

The Kalhora rule is generally considered successful, though it suffered a great setback due to the barbarious invasion of Nadir Shah, when he first trampled Delhi and subsequently stormed Sindh in 1739. Nur Muhammad Kalhoro in order to avoid the wrath of Nadir Shah, fled towards the desert of Sindh with the hope that he would not be chased. But, as a result of the hot pursuit by the enemy, he had to surrender and present himself before Nadir Shah at Larkana. He was restored as the ruler of Sindh with the condition to pay a sum of Rupees two million annually. In addition, he took away his two sons as hostages so as to ensure regular payment of the tribute.

Despite these difficulties, the Kalhoras proved themselves to be patrons of learning and literacy and the eighteenth century Sindh was at its zenith in so far as the spread of knowledge and scholarship was concerned. Literature in Arabic, Persian and Sindhi flourished at an unprecedented scale. Many illustrious religious scholars and men of letters, Sufis and saints, luminaries and divines, poets and prose writers composed works of high calibre and outstanding literary merit. The most renowned Sufi poet of this period was Shah Abdul Latif (d: 1165/1752) whose poetic compendium 'Shah jo Risalo' containing more than ten thousand verses is a masterpiece of Sindhi literature and has been justly acclaimed as one of the classics of the world literature by H. T. Sorley.

The extraordinary contribution of such learned and celebrated authors as Makhdum Moin Thattvi (d: 1161/1748), Makhdum Muhammad Hashim Thattvi (d: 1174/1761), Muhammad Hayat Sindhi (d: 1163/1750) and Shah Faqirullah Alvi (d: 1195/1781) in Arabic and Persian is an enduring testimony of their versatile scholarship and research in different disciplines of religious sciences. Many of their works are still extant in the manuscript form and waiting for research scholars to show them the light of the day. In the field of Persian poetry and prose encompassing history and hagiography, the singular works of Mir Ali Sher Qani (d: 1193/1780) who enjoyed the patronage of Kalhoras, are of great importance in the literary history of Sindh.

During this century, the major Sufi orders – Suhrawardi, Qadri and



Sharah Abyat Sindhi

**Arabic Commentary on the Sindhi Poetry of
Khawajah Muhammad Zaman of Luwari**

(d: 1188/1774)

By

Shaikh Abdur Rahim Girhori

(d: 1192/1779)

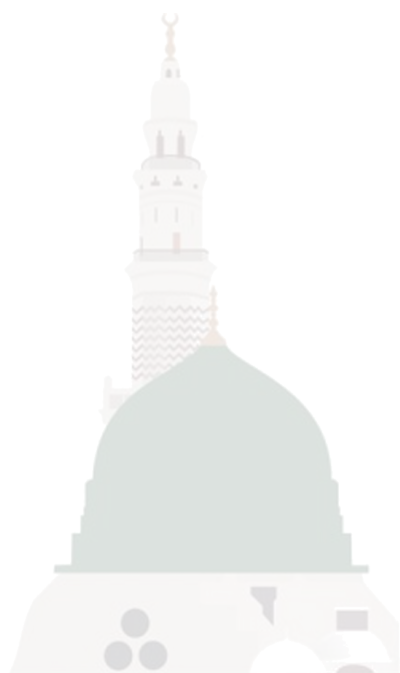
Sindhi Translation, Introduction & Annotation

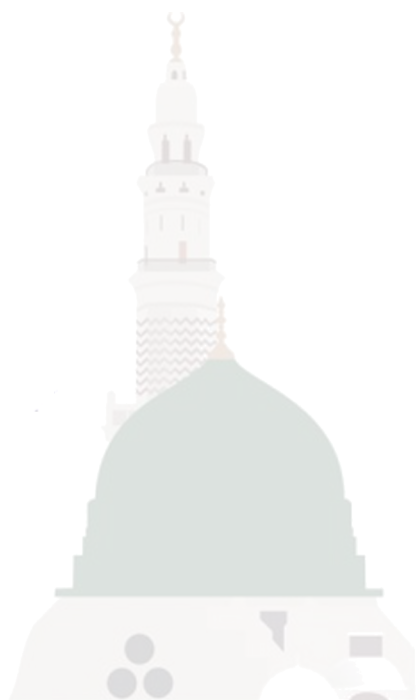
B y

Dr. Abdul Ghaffar Soomro



**Institute of Sindhology,
University of Sindh,
Jamshoro**





www.maktabah.org



507

www.maktabah.org

Maktabah Mujaddidiyah

www.maktabah.org

This book has been digitized by Maktabah Mujaddidiyah (www.maktabah.org).

Maktabah Mujaddidiyah does not hold the copyrights of this book. All the copyrights are held by the copyright holders, as mentioned in the book.

Digitized by Maktabah Mujaddidiyah, 2012

Files hosted at Internet Archive [www.archive.org]

We accept donations solely for the purpose of digitizing valuable and rare Islamic books and making them easily accessible through the Internet. If you like this cause and can afford to donate a little money, you can do so through Paypal. Send the money to ghaffari@maktabah.org, or go to the website and click the Donate link at the top.